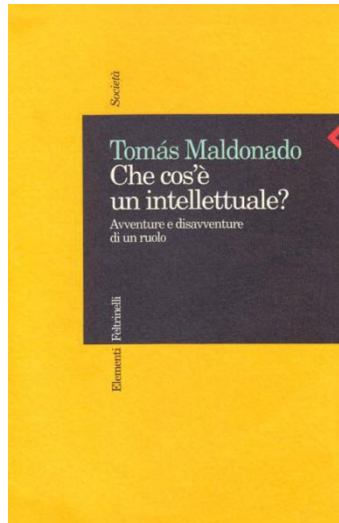


Tomás Maldonado
CHE COS'E'
UN INTELLETTUALE?



L'emergere di figure come quelle dell'esperto, dell'intellettuale collettivo, dell'intellettuale-scienziato, dell'intellettuale-politico, dell'intellettuale-giornalista; il rapporto con la politica e i politici; la difficile convivenza con i mass media; il confronto con le nuove tecnologie e con la capillare diffusione del lavoro intellettuale, sono alcuni dei temi affrontati dall'autore. Ricorrendo a rapidi ritratti di figure archetipiche di intellettuali nella storia (Platone, Erasmo, Cervantes, Graciàn, Defoe, Swift, J.S. Mill, Heidegger) viene ripercorso "l'accidentato itinerario storico della figura dell'intellettuale", con il proposito di "esaminare i suoi sconcertanti mutamenti di ruolo nel tempo..."



Tomás Maldonado

CHE COS'È UN INTELLETTUALE?

Avventure e disavventure di un ruolo

Feltrinelli

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano
Prima edizione nella collana “Elementi” ottobre 1995

ISBN edizione cartacea: 9788807470004

Tomás Maldonado è professore al Politecnico di Milano. È autore, fra l'altro, di *La speranza progettuale* (Torino 1970; seconda edizione 1992), *Avanguardia e razionalità* (Torino 1974), *Disegno industriale: un riesame* (Milano 1976; seconda edizione 1991), *Il futuro della modernità* (Milano 1987), *Cultura, democrazia, ambiente. Saggi sul mutamento* (Milano 1990) e *Reale e virtuale* (Milano 1992). Ha inoltre curato il volume *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar* (Milano 1979).

Prefazione

Questo saggio è il risultato di una drastica revisione (e completamento) di un testo originariamente incluso nel mio libro *Cultura, democrazia, ambiente* (Feltrinelli, 1990). Confesso che la mia decisione di ripubblicarlo è stata fortemente influenzata da motivazioni contingenti. In particolare, dalla situazione politica italiana che negli ultimi tempi ha preoccupato, per più di un motivo, la coscienza democratica.

Nell'acceso dibattito pubblico in proposito, gli opinionisti della grande stampa non hanno risparmiato critiche agli intellettuali. Alcuni si sono lamentati per il silenzio degli intellettuali. Altri, al contrario, per la loro presunta "abitudine a dare giudizi di natura soltanto ideologica e apocalittica".

La verità è che gli intellettuali hanno sempre dato fastidio. Un fastidio di sicuro molto diffuso oggi in vasti settori dell'opinione pubblica. Questa insofferenza nei loro confronti, però, cambia di intensità a seconda del contesto politico. Essa assume, per esempio, forme assai virulente ogniqualvolta si voglia far passare, senza "disturbi e lungaggini superflue", un disegno di involuzione autoritaria dello stato democratico. Non deve dunque stupire che, in un tale contesto, gli uomini al potere siano particolarmente suscettibili di fronte all'intervento diretto degli intellettuali nella controversia politica.

Le *anime belle* – come alcuni di loro, nel linguaggio del

borghese filisteo dell'Ottocento, amano ancora chiamare gli intellettuali – dovrebbero preferibilmente stare zitte. Atteggiamento che, di fatto, molti intellettuali assumono.

Benché tutto questo sia vero a un livello molto generico di riflessione, quando si vuole sottoporre l'argomento a un'analisi più rigorosa emergono alcune difficoltà interpretative. Esse risiedono nel fatto che la figura dell'intellettuale, e pertanto la parola stessa, è diventata negli ultimi decenni sempre più sfuggente. Quando si parla, come nel caso appena accennato, del ruolo dell'intellettuale nella politica, la pluralità di significati della parola intellettuale può rendere il discorso non solo troppo astratto, ma anche troppo vulnerabile sul piano logico. Il problema non si risolve nascondendo la sua complessità, bensì accettando la sfida teorica, e pratica, implicita in tale complessità.

Il presente saggio si muove in questa linea. Il mio proposito è quello di percorrere, insieme al lettore, l'accidentato itinerario storico della figura dell'intellettuale, ossia esaminare i suoi sconcertanti mutamenti di ruolo nel tempo, le sue smanie di potere, le sue titubanze, le sue doppiezze, i suoi tradimenti, ma anche la sua creatività culturale, la sua capacità di fornire impulsi innovativi allo sviluppo politico e sociale, la sua generosità ideale, la sua capacità di sacrificare la libertà e addirittura la vita per le proprie idee.

Per questa strada, forse, saremo in grado di individuare un'area, non importa quanto circoscritta, in cui sia possibile ridefinire (e in un certo senso ricostruire) il ruolo dell'intellettuale nell'odierno contesto storico.

“Intellettuale”

Mi pare necessario porre in rilievo, sin dall'inizio, che i principali filoni di riflessione sugli intellettuali sono stati in gran parte percorsi. E alcuni di essi in modo esauriente. Molte piste sono state battute. Senza escludere piste derivate, in apparenza secondarie.

Nella letteratura sull'argomento, gli spunti interpretativi vanno di solito ben oltre la questione specifica. Il che non deve stupire. L'indagine sul ruolo degli intellettuali è apparsa sempre legata, per motivi più che ovvi, alle questioni attinenti ai rapporti tra sapere e potere, tra pensiero e azione, tra teoria e pratica, tra utopia e realtà.

Peraltro, è stata un'indagine forzosamente storica, poiché la natura dei rapporti suaccennati non è stata mai la stessa in tutti i tempi e i luoghi. Così si spiega l'abbondanza di contributi,¹ taluni anche recenti, che hanno cercato, con un notevole spiegamento storiografico, di esaminare appunto i mutamenti del ruolo degli intellettuali nelle epoche più diverse e nei più diversi contesti sociali e culturali.

Questa imponente quantità di studi accumulati e l'eventuale saturazione che potrebbe risaltarne spiegano solo in parte l'attuale, drastica caduta d'interesse. Caduta d'interesse riscontrabile persino tra coloro che, fino a non molto tempo fa, si definivano (o venivano definiti) intellettuali.

Che cosa è successo? A pensarci bene, non è la prima

volta che, in questo secolo, si constata l'emergere di un'ondata d'indifferenza, e persino di ostilità nei confronti del discorso sugli intellettuali. È un'insofferenza che trova le sue radici sin dal periodo in cui la parola “intellettuale” comincia a diffondersi in Europa, nell'ultimo decennio dell'Ottocento: precisamente in Francia durante gli anni della rovente controversia politica e culturale suscitata dall'*affaire* Dreyfus.²

Su chi sia stato il primo a utilizzarla ci sono state, fino a poco tempo fa, versioni contrastanti. Tre contributi hanno chiarito, oltre ogni ragionevole dubbio, la questione. Bering (1978), Ory e Sirinelli (1986) e Pagès (1991) hanno dimostrato, con una ricca documentazione, l'infondatezza di alcune delle attribuzioni più comunemente riscontrabili nella letteratura sull'argomento.

Secondo questi autori, la storia della parola “intellettuale” può essere sintetizzata nel seguente modo. Il 13 gennaio 1898, Émile Zola pubblica, su “L'Aurore littéraire, artistique, sociale”, la famosa *Lettre à M. Félix Faure, Président de la République*, che diede il via alla polemica sull'*affaire* Dreyfus.³ In questa lettera Zola non utilizza mai la parola “intellettuale”.

Il giorno seguente appare sullo stesso giornale una dichiarazione firmata da un gruppo di scrittori, scienziati, docenti universitari, professionisti, che protestano per la “violation des formes juridiques” nel processo Dreyfus. Questo documento ha per titolo: *Une protestation* e non, come solitamente si crede, *Manifeste des intellectuels*. Appare per tre giorni con quel titolo, e dal 17 gennaio al 2 febbraio con il titolo *Les protestataires*. Il testo rimane lo stesso e non vi figura mai la parola *intellectuel*. Il 23 gennaio, Clemenceau, facendo l'elogio dei firmatari della dichiarazione scrive: “N'est-ce pas un signe, tous ces *intellectuels* venus de tous les coins de l'horizon, qui se groupent sur une idée?” (la sottolineatura della parola è di Clemenceau).

Ma prima di questa data ci sono due echi di stampa

all'iniziativa in pubblicazioni di tiratura limitata: una del 19 gennaio in “Les droits de l'homme” che parla della lotta “des intellectuels” contro l'ingiustizia e un'altra due giorni dopo in “Libre parole” che definisce il documento “une protestation des intellectuels”. È evidente però che la diffusione del neologismo ha origine dall'articolo di Clemenceau, giacché viene subito ripreso dagli esponenti della destra nazionalista francese che ne fanno uso con una connotazione esplicitamente discriminatoria. Soprattutto da parte di Maurice Barrès, portabandiera di questa corrente politica.

A dire il vero, Barrès è stato considerato uno dei primi a utilizzare questa parola. Il che non è infondato. Nel settembre 1894, durante il processo agli anarchici, Barrès si riferisce alla “question des intellectuels”. Non solo. Nel suo romanzo del 1897, *Les déracinés*, descrive così il suo personaggio Sturel: “un intellectuel avide de toutes les saveurs de la vie”. Tuttavia sono, questi, casi sporadici rimasti isolati, che non cambiano per nulla il fatto che il vocabolo *intellectuel* entra nel linguaggio comune a motivo del grande scontro politico e culturale intorno all'*affaire* Dreyfus, e non prima di questo.

La duplice accezione – negativa e positiva – del sostantivo è dunque già implicita nelle posizioni contrapposte della famosa controversia. Quella positiva è applicata prevalentemente agli *hommes de lettres* che svolgono un'azione pubblica di denuncia (e persino di critica rivoluzionaria) di fronte alle iniquità, agli abusi o alle sopraffazioni riscontrabili nell'ordinamento sociale vigente. Nell'accezione negativa invece il termine era usato in modo polemicamente spregiativo di fronte alla pretesa sacerdotale o all'impegno politico di questi stessi *hommes de lettres*.

Genealogia

Ciò non comporta, è inutile sottolinearlo, che l'emergere della figura dell'intellettuale coincida con l'uso generalizzato del sostantivo "intellettuale". Sotto altri nomi e con caratterizzazioni diverse, la figura dell'intellettuale come la intendiamo oggi ha una genealogia, seppure complessa e accidentata, molto antica. I suoi antenati (o precursori) li ritroviamo lungo tutta la storia. Senza volere risalire a epoche più lontane, non c'è dubbio che i *philosophes* del Settecento e gli *idéologues* dei primi decenni dell'Ottocento si possono considerare, per il tipo di problemi che sollevavano e le reazioni che suscitavano, i primi intellettuali moderni. Anch'essi sono stati oggetto di celebrazione o di condanna, a seconda dei rapporti, spesso mutevoli, che stabilivano con il potere.⁴

Va detto però che questo atteggiamento tra celebrazione e condanna, tra fiducia e sfiducia nei confronti dell'intellettuale nel nostro secolo, e anche in quelli precedenti, non è stato sempre in corrispondenza lineare con una bipolarizzazione politica tra progressisti e conservatori, per intenderci, tra sinistra e destra. Nel caso della Germania di Weimar, per esempio, si verifica il curioso fenomeno che, tanto nella cultura di sinistra come in quella di destra, si rende tributo, anche se con motivazioni diverse, allo stesso atteggiamento anti-intellettuale. Così, vediamo intellettuali di contrapposti schieramenti politici accomunati nel compito di denigrare gli intellettuali. Ossia: loro stessi. Una sorta dunque di autolesionismo generalizzato.⁵

Con l'avvento del nazismo, come è noto, le cose cambieranno radicalmente e l'imbarazzante coincidenza sarà superata. In seguito, l'accezione spregiativa passerà a essere patrimonio esclusivo della cultura di destra. Per gli esponenti di quest'area, intellettuale sarà sinonimo di ebreo, traditore,

antitedesco, anarchico, bolscevico.⁶ Sulla sponda opposta, soprattutto nella Francia degli anni trenta, l'intellettuale diventerà la “coscienza critica della nazione”.

Il faro-guida

Emerge la figura dell'intellettuale con funzione prevalentemente esornativa nel contesto dei movimenti politici e sociali di sinistra, figura che acquista il punto più alto di popolarità e ascendente nel periodo che va dall'immediato dopoguerra fino alla metà circa degli anni settanta. È l'intellettuale che *prende posizione*, o viene chiamato a farlo, sulle più svariate questioni della vita pubblica. È l'intellettuale presente in prima persona nelle grandi lotte politiche e civili. È l'intellettuale firmatario di manifesti e sovente alla testa di cortei. Infine: l'intellettuale come faro-guida, come gestore privilegiato del “sol dell'avvenire”.

In questo contesto emerge un tema certamente di grande interesse, anche se di difficile interpretazione: il fascino che i partiti politici (soprattutto quelli di sinistra e, tra questi, in particolare il partito comunista) hanno esercitato per lunghi periodi sugli intellettuali. Un fascino, per così dire, agrodolce, un fascino vissuto con animo mutevole, in cui spesso si passava dal fascino-amore al fascino-odio, dalla cieca attrazione all'altrettanto cieca repulsione. E viceversa. Si tratta del fenomeno che, se mi si consente la metafora cardiaca, vorrei chiamare un rapporto diastole-sistole con il partito al quale si apparteneva o si era vicini. Di solito, il fenomeno viene spiegato in chiave psicologica o caratteriale: ossia, con la proverbiale “instabilità dell'intellettuale”.

Ma questa visione del problema anche se, per certi versi, plausibile, è troppo parziale. Non si può dimenticare che il comportamento dell'intellettuale nei confronti

dell'organizzazione partitica è apparso sempre strettamente legato al comportamento di quella organizzazione nei confronti dell'intellettuale. In altre parole, i cosiddetti umori degli intellettuali vanno interpretati nel contesto degli scopi che, secondo le esigenze mutevoli della politica, il partito, coinvolgendo l'intellettuale, si era prefissato. Forse il caso più interessante al riguardo è quello del Partito comunista francese.

Il suo travagliato rapporto con gli intellettuali è paradigmatico. Quando si legge il noto libro di D. Caute (1967) sul tema, emerge chiaramente come il ritmo di diastole-sistole sia stato, in gran parte, dettato da quelle esigenze. Nel periodo di oltre cinquant'anni esaminato da Caute, il Partito comunista francese cambia di frequente (e clamorosamente) le “istruzioni per l'uso” degli intellettuali: talvolta all'intellettuale viene addossato un ruolo meramente decorativo, talaltra un ruolo di versatile mediatore con la borghesia illuminata, talaltra infine quello di docile chiosatore del dogma di turno o portavoce della linea tattica del momento.⁷

I risultati sono stati quasi sempre deludenti, per entrambe le parti. Ogni cambiamento delle “istruzioni per l'uso” è stato accompagnato da un forte scossone. Rotto l'incantesimo del precedente rituale, si apriva la fase dei dispetti, delle recriminazioni reciproche. Da un giorno all'altro, si scopriva che il ceto dirigente del partito era un conclave di tenebrosi burocrati. D'altro canto, gli intellettuali, fino a ieri festeggiati, diventano “malati di protagonismo”. Insomma: “teste calde da radiare”. E allorquando ciò accadeva, gli intellettuali, non più abituati a vivere senza la protezione, reale o presunta, di un partito, andavano alla ricerca di una nuova protezione. Alcuni, per esempio, la trovarono nel “Congresso per la libertà della cultura”, i cui connotati (Cia ecc.) erano a dir poco imbarazzanti. Anche se su questo Congresso vi è stato di recente un tentativo di piena riabilitazione, tentativo che cerca

di presentarlo come una iniziativa precorritrice delle attuali denunce sui crimini del “socialismo realizzato” (Coleman 1989).

Il ruolo smarrito

Non è azzardato sostenere che questo tipo d'intellettuale ha perso (o è in procinto di perdere) il suo ruolo tradizionale. La verità è che egli risulta sempre meno credibile, meno all'altezza delle aspettative che si hanno nei suoi confronti. Di ciò egli è consapevole. E la sua reazione appare pervasa da un sentimento di umiliazione, di oltraggioso spossessamento della propria identità. Reazione tutt'altro che ingiustificata. Sta di fatto che questo tipo d'intellettuale si accorge di colpo che non può più vantarsi di essere l'unico detentore di un ruolo che, fino a poco tempo prima, era stato considerato di sua assoluta e indiscussa pertinenza. Egli constata, in definitiva, di essere sostituibile.

Di certo sono emerse nuove figure che, come vedremo più avanti, risultano molto più efficaci a livello pubblico. Ossia più adatte a esercitare un'influenza sociale più diretta e soprattutto più vasta. Intendo quelle figure che sono in grado di usufruire di un alto indice di *media cover*. Per il momento, solo due esempi: il giornalista opinionista e il politico di professione.

Se questo è vero, e io credo che lo sia, dobbiamo ora chiederci: è giusto affermare, come accade sempre più spesso, che l'intellettuale, genericamente inteso, debba essere giudicato ormai un attore sociale senza futuro, soltanto un vestigio del passato?

Mi sembra una conclusione troppo sbrigativa per essere attendibile. Una cosa è accertare la progressiva vanificazione di un ruolo dell'intellettuale, altra invece è proclamare (e preconizzare) la cancellazione definitiva di tutti i suoi ruoli

attuali o potenziali. Il che, a ragion veduta, non significherebbe altro che prospettare la cancellazione definitiva della figura dell'intellettuale nella società.

Benché sia oggi di moda vaticinare la fine di tutte le cose (della modernità, delle ideologie, della storia, della politica ecc.), l'idea di un'imminente fine dell'intellettuale in genere mi sembra particolarmente irragionevole.

Rimane comunque aperta la questione di come un tale assunto, a dir poco stravagante, possa essere da taluni ritenuto plausibile. La causa, come si può facilmente intuire, deve essere ricercata nell'ambiguità dello stesso termine "intellettuale".

Siamo dunque arrivati al punto in cui un chiarimento terminologico è d'obbligo. La verità è che non c'è stato un solo contributo teorico serio sull'argomento che abbia potuto finora evitare il quasi rituale passo di definire, dall'inizio, il termine (o i termini) su cui faceva perno il proprio discorso. Mi riferisco, nella fattispecie, alla ineludibile necessità di porsi la domanda su che cosa sia, in fin dei conti, un intellettuale.

Tale domanda ha avuto, come era prevedibile, le più svariate risposte. Non è mia intenzione cercarne qui una inedita. Piuttosto vorrei verificare se, nelle tante risposte fornite nel passato da molti studi sull'argomento, sia possibile cogliere alcuni caratteri comuni che permettano di delineare una risposta, se non nuova, almeno più vicina alle questioni che abbiamo ora dinanzi.

Il tentativo mi sembra indispensabile, perché senza disporre di una definizione, per così dire, riattualizzata della figura dell'intellettuale e del suo ruolo (o eventualmente dei suoi ruoli) nella società, è difficile, anzi impossibile, stabilire se l'ipotesi di una sua perdita di ruolo sia giustificata o meno.

Libertà della voce e libertà dell'ascolto

Non vorrei tuttavia sottovalutare le difficoltà di tale impresa. Molti dei tentativi di definizione fatti sinora, persino quelli scientificamente più rigorosi o culturalmente più stimolanti, appaiono troppe volte permeati dal significato che la parola intellettuale è venuta ad assumere nell'odierno linguaggio quotidiano. Alludo, in concreto, al significato che scaturisce da un modo generico di riferirsi all'intellettuale, ricorrendo di solito a luoghi comuni, a vecchi stereotipi sempre riduttivi, e pertanto fuorvianti.

Soffermiamoci un istante a esaminare l'idea che si ha dell'intellettuale nella società contemporanea. Si tratta di un'idea che ha avuto nel nostro secolo un itinerario assai tormentato. Talvolta, lo abbiamo detto, le si sono assegnate connotazioni positive, talaltra negative. Ma in entrambi i casi l'intellettuale, non importa se oggetto di ammirazione o vituperio, era visto come un attore sociale munito di una particolare facoltà: quella di essere in grado di procurarsi ascolto per le sue idee, di influenzare, nel bene o nel male, l'opinione pubblica. In poche parole, l'intellettuale così inteso era corteggiato o temuto per la sua capacità di persuadere, di guadagnarsi accoliti o neutralizzare avversari. L'intellettuale era in possesso di mezzi per farlo: aveva ascolto perché aveva voce.

Non è un caso che gli intellettuali siano stati sempre molto sensibili al tema della libertà di espressione. Il loro interesse riguardava, per ovvie ragioni, non solo la propria libertà di parlare, ma anche la libertà degli altri di ascoltare. “Io sono arrivato a capire,” confessa il poeta Stephen Spender (1978, p. 159), “che ciò che noi chiamiamo la libertà dell'individuo non è il privilegio di un intellettuale di scrivere ciò che gli piace scrivere, ma di essere una voce che può parlare a quelli che sono zitti (*those who are silent*).” La libertà però di

far sentire la propria voce è inseparabile dalla libertà di ascolto di “quelli che sono zitti”.

Comunque sia, la forza dell'intellettuale, e talvolta il suo effettivo potere, si basava sul fatto di esercitare un mestiere che, per sua natura, gli assicurava un luogo di privilegio nell'ambito dell'agire comunicativo. Gli intellettuali erano, quasi sempre, uomini di scrittura. La tendenza oggi tanto generalizzata a identificare in prevalenza la figura dell'intellettuale con quella dello scrittore non è perciò immotivata. Vorrei in proposito ricordare che prima della divulgazione della parola “intellettuale”, i termini con cui più frequentemente si designano coloro che oggi chiamiamo intellettuali alludevano, senza equivoci, a uomini il cui mestiere era appunto la scrittura: uomini di penna, uomini di lettere, letterati, *hommes de lettres*, *gens de lettres*, *Literaten*, *Dichter*.

Altri termini, è vero, sono stati usati. Termini cioè che non ponevano l'accento tanto sulla condizione di uomini di scrittura, quanto piuttosto sulla capacità di pensiero, di accesso alla conoscenza o al sapere, oppure semplicemente alla condizione spirituale. Così, sono stati chiamati pensatori, filosofi, saggi, sapienti, uomini di cultura, *men of ideas*, *men of knowledge*, *men of intellect*, *Geistigen* o *Männer des Geistes*. Ma anche in questi casi si può dire che la loro condizione di uomini di scrittura era soltanto sottintesa.

Anzi. L'identificazione dell'intellettuale con l'uomo di scrittura – in particolare, lo abbiamo visto, con l'uomo di scrittura “impegnato” – risponde al modo in cui, ancora oggi, il senso comune (e l'immaginario collettivo) intende l'intellettuale. Ma non solo. L'idea che un intellettuale sia, più d'ogni altra cosa, un attore sociale con queste caratteristiche è stata (e in certa misura continua a essere) anche al centro della riflessione teorica di tutti gli studiosi che si sono occupati dell'argomento.

La questione da chiarire è se l'intellettuale inteso come uomo di scrittura sia in crisi per l'impossibilità di esercitare in esclusiva un simile ruolo, oppure per il fatto che la nostra società non ritiene più rilevanti i contributi che, nell'esercizio di tale ruolo, gli erano stati riconosciuti nel passato. Credo che le due interpretazioni abbiano uno stretto legame e si debbano considerare vere entrambe. Non c'è dubbio che è all'opera un disegno mirante a vanificare il ruolo dell'intellettuale tradizionale tramite l'affidamento dello stesso ruolo ad altri attori sociali.

Certo, a questo punto alcuni distinguo sono necessari. È giusto dire, come diciamo, che lo stesso ruolo è affidato ad altri? Non mancano esempi per provarlo. I due più calzanti sono quelli, prima accennati, del giornalista opinionista e del politico di professione. Ma ci sono casi, come vedremo, in cui nuovi ruoli sono affidati a nuovi attori sociali. Il fenomeno non è privo di conseguenze. L'attribuzione di vecchi (o nuovi) ruoli giudicati intellettuali a soggetti non considerati tradizionalmente intellettuali segna l'inizio di una ridefinizione complessiva della figura dell'intellettuale.

È stato chiaro dall'inizio che tale processo, una volta avviato, sarebbe fatalmente sfuggito di mano. Alcuni hanno creduto, con una certa ingenuità, che si trattasse soltanto di aggiungere posti a tavola per nuovi commensali. Si dimenticava che, da quel momento, nulla avrebbe potuto evitare la moltiplicazione all'infinito di nuovi commensali. Come si ricorderà, il primo passo in questo senso è stato quello di includere nella categoria degli intellettuali anche gli scienziati. In fin dei conti era un atto dovuto, in quanto era persino grottesco negare, per esempio, che Newton sia stato un intellettuale.

Lavoro intellettuale e lavoro manuale

Le vere difficoltà però sono cominciate quando si è voluto andare oltre, attribuendo la condizione di intellettuale a tutti gli esponenti delle categorie accademiche professionali: al medico, all'avvocato, all'ingegnere e così via. E poi anche ad altre categorie, come gli insegnanti e gli impiegati. A questa estensione si è arrivati partendo dall'assunto che tutti coloro che eseguono un lavoro intellettuale debbano essere considerati intellettuali, a differenza di coloro che svolgono lavoro manuale. Per definire la nozione di lavoro intellettuale si faceva ricorso di solito al concetto di mentale, che veniva contrapposto a quello di fisico.

Ma la contrapposizione tra lavoro intellettuale (*Kopfarbeit*) e lavoro manuale (*Handarbeit*) era già stata a suo tempo richiamata da K. Kautsky (1894-1895). Egli rifiutava di avvalersi della dicotomia mente-corpo come criterio fondamentale della divisione del lavoro. Il peso sempre maggiore che oggi sta assumendo la terziarizzazione, e la conseguente attenuazione della differenza fra lavoro intellettuale e non-intellettuale, corroborano pienamente la realtà intuita da Kautsky quasi un secolo fa.⁸

Nonostante ciò, la contrapposizione tra fisico e mentale ha finito per avere il sopravvento. Per questa strada, ciò che risultava indebolito, oscurato, spiazzato, era quel particolare tipo d'intellettuale la cui specificità consisteva in un atteggiamento critico nei confronti degli avvenimenti del suo tempo.

Eterodossia

L'espansione del campo semantico della nozione di intellettuale ha condotto nei fatti a una drastica contrazione

del ruolo di quel tipo d'intellettuale che, nelle diverse epoche della storia, aveva consentito la dinamica del mutamento e dell'innovazione. Tale circostanza è piuttosto rilevante. Mi si conceda una constatazione quasi ovvia: la dinamica della storia delle idee è impensabile al di fuori della storia degli intellettuali che hanno reso possibile tale dinamica. È impensabile senza ricollegarsi a quegli intellettuali che, con il loro pensiero indocile, anzi spesso sovversivo, hanno contribuito a mettere in crisi i valori fondanti dei dogmi, delle credenze, dei costrutti ideologici vigenti nelle società e culture di appartenenza.

Benché la vocazione di questi uomini sia stata, in sostanza, la stessa, ossia la vocazione a dissentire, a pensare diversamente, lo standard ideale che innalzavano non è stato sempre il medesimo. Neppure il bersaglio del loro dissenso. Per rendersene conto basta percorrere l'elenco delle qualifiche che, nel corso della storia, sono state loro attribuite: cinici, stoici, eretici, mistici, gnostici, scismatici, millenaristi, goliardi, protestanti, melancolici, utopisti, illuministi, anarchici, socialisti.⁹

Ma non è una forzatura accomunare in un'unica famiglia uomini che esprimono correnti di pensiero nate in contesti storici tanto differenti? Che cosa hanno in comune, per esempio, uomini come il cinico Diogene di Sinope, il mistico Suso, l'eretico Bruno, l'utopista Moro e il socialista Marx? La mia risposta, seppure (lo ammetto) forse non del tutto persuasiva, ha il merito di essere almeno plausibile: ciò che hanno in comune è la loro eterodossia. Fino a prova contraria, non vedo alcunché di ardito nel supporre che essi personifichino, ognuno a suo modo, una qualche forma di eterodossia.

Rilevo un altro aspetto della questione dell'eterodossia. È indubbio che c'è un elemento che accomuna, sul piano concettuale, tutti gli eterodossi di tutte le epoche e in tutti i

contesti sociali e culturali. Esso è facilmente intuibile ricorrendo all'etimologia greca della parola: *héteros*, altro, diverso; *dóksa*: opinione. In breve, gente con un'altra opinione. Il che ci fornisce una chiave interpretativa giusta, ma ancora troppo vaga.

Cerchiamo di precisarla: per eterodossi si devono intendere qui tutti coloro che, in un modo o nell'altro, agiscono in contrapposizione ai dogmi, ai corpi dottrinali, ai modelli di comportamento, agli ordinamenti simbolici, e anche agli assetti di potere esistenti. Tutta gente che, come Guglielmo Lunga-Barba nella Londra del 1196, voleva “fare cose nuove” (*moliri nova*).¹⁰ Ribelli, oppugnatore, antagonisti, trasgressivi, insomma dissidenti per vocazione, e in certi casi apertamente eversivi, rivoluzionari. La tradizione degli eterodossi è sicuramente la tradizione degli intellettuali.

Ancora oggi gli intellettuali si contraddistinguono per la loro ossessiva smania di “fare cose nuove”. Ciò nonostante si deve ammettere che l'eterodosso “moderno” ha alcune caratteristiche che lo differenziano dagli eterodossi di altri periodi della storia. Egli esprime l’“identità moderna”, un modo di essere intellettuale che privilegia la “riflessività radicale”.¹¹ È l'intellettuale “dopo Montaigne”. Con Montaigne “entra in scena l'io”.¹² Nasce l'intellettuale volto a se stesso, ma che si offre allo sguardo degli altri. Un melancolico diverso dai precedenti. Si allontana per avvicinarsi, e turba la quiete del potere. Un melancolico scomodo.¹³ L'eterodossia dissimulata, atta a diventare, se richiesto, ortodossia.

Ortodossia

Introducendo l'idea di eterodossia, si introduce già un altro problema. È evidente che le sorti dell'eterodossia sono inscindibili dalle sorti dell'ortodossia. Vi è un'inesorabile

dialettica nel rapporto tra eterodossia e ortodossia. E la medesima dialettica è riscontrabile nel rapporto tra il ruolo dell'eterodosso e quello dell'ortodosso.

La storia ci ha insegnato, tramite esperienze quasi sempre atroci, che questi ruoli sono intercambiabili. In certe condizioni, l'eterodosso di oggi può diventare l'ortodosso di domani. Perché l'eterodosso può, è vero, essere sconfitto e finire, come spesso è accaduto, al rogo, sulla forca o nel campo di sterminio, ma anche, come meno spesso è accaduto, essere vincente. In quel caso, colui che fino a ieri contestava il corpo di dottrina o l'assetto di potere dominanti si trasforma ora in difensore del nuovo corpo di dottrina o del nuovo assetto di potere che egli ha contribuito a insediare.

Ma in questo rilievo, è davvero contenuta tutta la realtà del problema? Direi di no. La direttrice di analisi che abbiamo appena percorso è sicuramente giusta, ma per certi versi troppo lineare. Si deve tener conto che nel discorso sul rapporto eterodossia-ortodossia (e intimamente legato alla sua connaturata ambiguità) c'è la questione del ruolo delegittimante o legittimante del potere che, da sempre, l'intellettuale ha svolto. Anche qui abbiamo a che fare con due categorie intercambiabili non soltanto in situazioni mutate, ma addirittura nella medesima situazione.

Mi spiego. L'atteggiamento delegittimante dell'eterodosso e quello legittimante dell'ortodosso possono essere visti come due comportamenti diversi, avversi e successivi di uno stesso soggetto. È l'interpretazione poc'anzi abbozzata. Ce n'è però un'altra: che questi due comportamenti siano, in realtà, solo due modi di manifestarsi di un unico ruolo. Un ruolo, per così dire, al contempo delegittimante e legittimante.

Per capire meglio questa asserzione apparentemente paradossale, cerchiamo di sottoporre a un'analisi più ravvicinata la questione delle modalità concrete di interazione tra questi due comportamenti. La prima cosa che si constata è

che entrambe si esplicano seguendo la stessa logica, seppure in senso opposto. Mettiamo il caso, per esempio, di un comportamento finalizzato a delegittimare l'ordinamento simbolico che disciplina i rapporti di potere in una cultura cosiddetta primitiva. La tattica innovativa può avvalersi di scaramucce di ogni genere, ma la sua efficacia dipenderà, alla fine, dalla sua capacità di rendere credibile, e pertanto di legittimare, un ordinamento alternativo.

La delegittimazione deve essere sempre spalleggiata da una legittimazione sostitutiva. Se il caso fosse esattamente il contrario, vale a dire, il caso di un ordinamento vigente da preservare, ai suoi custodi non basterebbe valorizzare gli aspetti positivi del proprio ordinamento, essi dovrebbero anche cercare con tutti i mezzi di togliere credibilità a coloro che prospettano un ordinamento alternativo. In questo caso, è la legittimazione che non può prescindere dalla delegittimazione; il proprio credito, dal discredito dell'avversario.

Un esempio fra i tanti che ci può fornire l'etnologia è quello della cerimonia festiva (“festa de Juruparí”) in una cultura india dell'Amazzonia, in cui gli uomini si avvalgono di un rituale diffamatorio contro le donne per scongiurare un loro presunto disegno di rovesciare il proprio potere (Schaden 1959).

Il rischio di questo tipo di valutazioni è che, enfatizzando la natura intercambiabile e interagente dei ruoli degli intellettuali, si finisca per scoraggiare ogni tentativo di indagare oggettivamente sull'argomento. Questo rischio non va sottovalutato.

Il caso dell'eterodosso-delegittimante e quello dell'ortodosso-legittimante sono stati descritti come momenti di un complesso sistema di interazioni. Ciò non sta tuttavia a significare che i due comportamenti non possano essere analizzati in un determinato periodo storico o in una

determinata cultura o civiltà.

I mandarini

La migliore dimostrazione che questo è possibile viene fornita dagli studi sul ruolo dei mandarini, un tema ricorrente nella ricerca sociologica sul ruolo degli intellettuali. Tali studi prendono spunto dai lavori di Max Weber sul ceto intellettuale dei grandi funzionari civili e militari nell'impero cinese, appunto i mandarini. Oggi il termine mandarino ha perso la sua accezione originaria e indica in particolare quegli intellettuali che, in diversi ambiti (e livelli) istituzionali, partecipano all'elaborazione dei valori legittimanti dello status quo. Il mandarino non sarebbe molto diverso dal nostro ortodosso-legittimante.

Tuttavia il termine “mandarino”, negli ultimi trent'anni, ha assunto un significato al tempo stesso molto preciso e, mi pare, troppo generico. Nella Germania, per esempio, mandarini sono stati denominati soprattutto gli esponenti di una classe accademica che, fedele interprete di un'ottusa ideologia elitaria e conservatrice, ha dato sempre il suo avallo ai disegni politici più reazionari, senza escludere quello del Terzo Reich.¹⁴ Naturalmente alcune caratteristiche del mandarinato tedesco sono riscontrabili, ancora oggi, nel ceto accademico di tutti i paesi.¹⁵ Ma solo in Germania il mandarinato è stato in grado di influenzare, con incredibile continuità e sempre in senso conservatore, la politica dello stato.

Negli Stati Uniti, per mandarini s'intendono principalmente quegli esperti, anch'essi provenienti dal mondo accademico, che hanno fornito assistenza “scientifica” alla Casa Bianca nelle sue decisioni politiche e militari durante la guerra in Vietnam, e oltre. In breve: “tutti gli uomini del presidente” (Chomsky 1967 e 1982).

Th. Nagel li ritiene addirittura responsabili “degli aspetti più brutali della linea di condotta tenuta durante la guerra del Vietnam”. Le sue accuse sono tanto sarcastiche quanto esplicite:

Robert McNamara è il presidente della World Bank. McGeorge Bundy è presidente della Ford Foundation. Elliot Richardson era segretario alla Difesa sotto Nixon durante il bombardamento completamente illegale della Cambogia che avvenne dopo che erano stati firmati gli accordi di pace con il Vietnam. Egli diviene in seguito ministro della Giustizia [...]. È stato ambasciatore in Gran Bretagna, ministro del Commercio e ambasciatore a disposizione, e sentiremo ancora parlare di lui. Kissinger è sicuramente un personaggio profondamente stimato, a dispetto dei bombardamenti del Natale 1972 e di tutti quelli che li hanno preceduti.¹⁶

Questi esempi illustrano rispettivamente due interpretazioni del termine mandarino molto precise, in quanto non lasciano dubbi sulla categoria sociale a cui, nei due paesi, si fa riferimento. Proprio in tale specificità si prefigura il rischio di una generalizzazione abusiva. Vale a dire, di cedere facilmente alla tentazione di attribuire ai due casi un valore assoluto e utilizzarli come argomento per dimostrare che qualsiasi tipo di rapporto tra università e società, tra scienziati e governo, sia moralmente improponibile. Una strada, questa, che porta fuori della realtà del nostro tempo, in quanto postula nei fatti un mondo accademico e scientifico rinchiuso in se stesso.

In altre parole, il mito del famigerato “splendido isolamento” che, a ben riflettere, di splendido ha ben poco. Questo non significa, sia chiaro, rinunciare a un atteggiamento vigile su certi processi in atto, soprattutto nei paesi industrialmente avanzati, che giustificano il sospetto, e più che

il sospetto, dell'esistenza di un nuovo mandarinato.

Old Nick e l'esperto

Così pian piano siamo approdati alla questione attinente al ruolo dell'esperto.¹⁷ Non esistono elementi che ci consentano di definire, senza ambiguità, questo ruolo. Un primo tentativo, forse il più banale, sarebbe quello di dire che l'esperto è qualcuno competente di qualcosa in cui gli altri sono incompetenti. Senza questa dissimmetria, né l'offerta né la domanda di esperti sarebbero praticabili, in ragione del fatto che l'esperto non è altro che un ruolo, e come ogni ruolo presuppone un'aspettativa. Nel caso specifico, l'aspettativa che l'esperto si comporti come tale, e cioè fornendo le competenze che mancano e delle quali si ha bisogno.

All'area di riflessione sull'intellettuale-esperto appartiene anche la tematica, ampiamente dibattuta, del “consigliere del principe”. Tematica, questa, che di norma viene identificata con la cosiddetta “questione Machiavelli”. Machiavelli è una delle figure ideal-tipiche che per prime ci vengono in mente quando si tratta di individuare le correnti di pensiero che più hanno contribuito all'avvento del mondo moderno. È il caso anche, per diverse ragioni, di Erasmo, Montaigne, Bacone e Hobbes. A Machiavelli si attribuisce, come è arcinoto, il “machiavellismo”. In poche parole, la legittimazione teorica del cinismo implicito nella *Realpolitik* e nella *raison d'état*, l'astuzia manipolativa nella gestione quotidiana del potere, la spregiudicatezza decisionale dei despoti o degli aspiranti tali.

Questo modo d'intendere il pensiero di Machiavelli è ormai tanto radicato tra la gente che, per esempio, l'espressione *old Nick* (Satana) allude, in angloamericano, appunto a Niccolò Machiavelli, anche se questo originario nesso semantico è andato perso e nessuno ne è più

consapevole. Alcuni studiosi della vita e dell'opera del grande fiorentino credono che tale interpretazione sia giustificata, altri solo a metà, e altri ancora la considerano assolutamente ingiustificata. È probabile, come spesso accade, che la più credibile sia quella intermedia.¹⁸

Non vogliamo riprendere questo aspetto ormai largamente discusso dagli specialisti. Qui ci interessa soltanto l'atteggiamento, diciamo, comportamentale di Machiavelli nel rapporto con i potenti. Il suo è un atteggiamento emblematico delle difficoltà alle quali va sempre incontro l'intellettuale nel ruolo di “consigliere del principe”. Nella famosa lettera del 1521 a Francesco Guicciardini, Machiavelli scrive:

Quanto alle bugie de' Carpigiani io ne vorrò misura con tutti loro, perché è un pezzo che io mi dottorai di qualità [...] perché da un tempo in qua dico mai quello che io credo, né credo mai quel che io dico, e se pure mi vien detto qualche volta il vero, io lo nascondo fra tante bugie, che è difficile a ritrovarlo.¹⁹

Machiavelli “dottorato di qualità” ama presentarsi come un formidabile maestro nelle astuzie di autocamuffamento, nelle tecniche di rendersi inafferrabile, tramite molteplici cortine fumogene, all'occhio vigile (e talvolta spietato, vendicativo) del potente del quale è consigliere. È con lui, credo, che nasce la tradizione dell'intellettuale “eminenza grigia”. Peccato che, malgrado queste sibilline astuzie e tecniche, gli intellettuali “eminenza grigia” raramente sono riusciti a sfuggire all'occhio vigile dei potenti, e talvolta hanno perso il posto (come Machiavelli stesso) e addirittura la vita (come Tommaso Moro).²⁰

Intellettuale-scientziato

Perciò non si deve considerare l'intellettuale-scientziato sempre e comunque un esperto. Esperto lo diventa dal momento in cui viene interpellato da un committente, pubblico o privato, per coadiuvarlo nel risolvere problemi o nel prendere decisioni. E finisce di esserlo quando ha portato a termine la prestazione che gli era stata richiesta.²¹

Regge questo ragionamento? Credo di sì, in quanto ha il pregio di relativizzare l'idea assai radicata che identifica l'intellettuale-scientziato con il ruolo che egli può sporadicamente assumere nei confronti di un committente. Mi rendo conto tuttavia che, in proposito, alcune sfumature sono necessarie.

Tutto sommato, la delimitazione di campo tra l'intellettuale-scientziato e il suo eventuale ruolo di esperto viene a riproporre, seppure su basi diverse, la controversia su autonomia o eteronomia del lavoro scientifico, che tanto ha infuocato gli animi nei decenni sessanta e settanta. Tale delimitazione lascia capire che l'intellettuale-scientziato nel periodo in cui non è esperto, ossia nel periodo in cui non si “dà in prestito” a una committenza, è assolutamente libero da ogni rapporto di committenza. Il che è solo eccezionalmente vero.²²

Personalmente sono dell'opinione che si tratti di una controversia partita da un presupposto sbagliato, e cioè che la scienza costituisca un'entità alla quale è giustificato attribuire globalmente neutralità o meno. Invece, è opportuno porsi la questione della neutralità o meno dei particolari compiti di ricerca e delle corrispondenti pratiche procedurali all'interno di ogni disciplina. Questa stessa impostazione vale per la tecnologia. Anche qui l'unico discorso da fare è all'interno di ogni particolare tecnologia, e mai della tecnologia in astratto.

Certo, nella società capitalistica le scelte strategiche della politica e dell'economia si esprimono molto spesso, tramite

un'allocazione selettiva delle risorse, negli orientamenti della ricerca scientifica e tecnologica. Ma non è vero che tali scelte e i correlativi orientamenti si facciano sentire con la stessa intensità in tutti gli ambiti della ricerca.

Peraltro, la denuncia di certi compiti di ricerca, quelli per esempio attinenti la ricerca militare, in cui il condizionamento del potere traspare in tutta la sua corposa, invadente realtà, non può giustificare un atteggiamento di rifiuto indiscriminato di tutti i compiti di ricerca che abbiano un condizionamento esogeno.

È l'atteggiamento tipico di coloro che, sotto l'influsso di un esacerbato riduzionismo, pretendono di spiegare qualsiasi tipo di attività di ricerca esclusivamente in termini di complicità colposa con il disegno repressivo o manipolativo della società. Tali drastici atteggiamenti riduzionistici portano necessariamente alla capitolazione e all'assenteismo proprio di fronte ai tentativi, appunto, di una manipolazione globale della ricerca.

Dobbiamo perciò riconoscere che ci sono dei campi di ricerca che hanno un'autonomia, se non assoluta, sicuramente relativa. Nessuno, di fatto, può in buona fede sostenere il contrario per campi di ricerca come l'immunologia, la fisica teorica, la teoria dello stato solido, la neurobiologia fondamentale, la teoria degli automi, la vulcanologia, l'oncologia, la teoria dei grafi o la topologia. La materia del contendere non è di poco conto. Si tratta, in fondo, di stabilire fino a che punto l'intellettuale-scienziato (o tecnico) può continuare, senza colpevolizzare se stesso, a svolgere compiti di ricerca nell'attuale società.

Intellettuale collettivo

Tutte queste precisazioni, va detto subito, non riguardano

soltanto l'intellettuale-scienziato come attore sociale individuale, ma anche in quanto membro di un *collettivo di ricerca*, come collaboratore, per esempio, di un grande laboratorio di ricerca con centinaia o migliaia di scienziati altamente specializzati. Tale formidabile aggregazione di intellettuali-scienziati costituisce un'importante novità nella storia sociale della produzione e dell'innovazione del sapere. A ben guardare, questo collettivo di ricerca agisce, mi si consenta l'espressione, come un vero e proprio *individuo collettivo*. In tale ottica, mi sembra giustificato riconoscerlo *a tutti gli effetti* come una nuova figura d'intellettuale: "l'intellettuale-scienziato collettivo", come è stato chiamato.

Emerge qui un ulteriore interrogativo: se l'intellettuale-scienziato collettivo è da considerare a tutti gli effetti un individuo, si può sostenere che la responsabilità etica del lavoro scientifico svolto ricada su di lui, e solo su di lui? L'argomento è molto delicato e riguarda il problema di chi si debba ritenere soggetto "eticamente perseguibile". Siccome l'intellettuale-scienziato collettivo si identifica sempre con l'organizzazione (pubblica o privata) per la quale la ricerca è stata sviluppata, è chiaro che essa è il soggetto eticamente perseguibile. All'atto pratico però, questo finisce per esimare il singolo scienziato da una sua eventuale responsabilità etica nei confronti del risultato collettivo raggiunto. Il che costituisce, ne sono persuaso, uno degli aspetti meno convincenti dell'attuale sistema della ricerca scientifica.

Naturalmente, non tutti gli scienziati che lavorano in un'organizzazione di ricerca ricoprono lo stesso ruolo gerarchico. Non va dimenticato che, in queste organizzazioni, esiste una gerarchia delle competenze, e pertanto non tutti possono essere deresponsabilizzati allo stesso modo e nella stessa misura. Problemi simili, se non identici, si ritrovano esaminando il ruolo degli intellettuali nelle strutture tecnocratiche di ogni genere, come quelle

dell'amministrazione pubblica.

Sociologia degli intellettuali

Non è difficile scorgere che nella riflessione sugli intellettuali è ricorrente l'uso di categorie sociologiche. Il che non deve stupire, perché la sociologia, a partire da Simmel e Weber, ha prestato una grande attenzione all'argomento. Anzi, si può parlare oggi di una vera e propria sociologia degli intellettuali. Che cosa si intende, al momento attuale, per una sociologia che fa oggetto del proprio studio un tema tanto particolare? In realtà, essa si presenta come un ambito di ricerca riccamente composito. Vi è più di una ragione per pensare che sia il risultato di un incrocio di diversi indirizzi di ricerca sociologica.

Infatti, la sociologia degli intellettuali talvolta ci dà l'impressione di essere un mosaico dei più svariati programmi di ricerca presenti nella sociologia contemporanea, anche di quelli più recenti. Qualcosa di simile a una sintesi di sociologia della letteratura e dell'arte, sociologia della scienza e della tecnica, sociologia del mondo accademico, sociologia della burocrazia, sociologia dei partiti politici.

In questi campi di studio, si trova stranamente solo un saltuario interesse per l'intellettuale come soggetto economico o, per dirla più crudamente, per l'intellettuale come soggetto sociale che, in qualche modo e in qualche luogo, come tutti gli altri, percepisce un reddito. Vorrei di seguito occuparmi di questo aspetto che un'ipocrita idealizzazione della figura dell'intellettuale ha reso spesso tabù.

Di che cosa vivono costoro?

Non si tratta qui di postulare nei confronti dell'intellettuale un gretto economicismo, ma mi sembra più che doveroso cominciare a vedere questa figura anche come soggetto economico. Il motivo è evidente: per la nostra società l'intellettuale appare spoglio di qualsiasi corporeità sociale, è qualcosa di simile a uno spettro, che spaventa o diverte, a seconda dei casi. In tal modo si è riusciti a vanificare il nucleo materiale, economico, della posizione sociale dell'intellettuale. Si tratta di un raggirio per far credere che l'intellettuale – contrariamente a tutti gli altri uomini – non abbia una propria, concreta condizione di esistenza.

Alla domanda di che cosa vivono costoro?, si è sempre data una risposta squisitamente ipocrita: “Sono ammirevoli, vivono solo di cose immateriali”. Non diversa è la risposta del romantico tedesco Novalis: “Il filosofo vive di problemi, come l'uomo di cibo”. Noi sappiamo che la verità è un'altra. In alcuni momenti della storia gli intellettuali sono diventati tali anche per accedere a una fonte di reddito che consentisse loro di sopravvivere.

È il caso di coloro che avevano intravisto che l'attività intellettuale, per esempio scrivere, poteva essere non solo richiesta, ma anche pagante in termini economici e gratificante in termini di status e prestigio. In altri casi invece gli intellettuali sono stati costretti a fare i mestieri più avvilenti, tediosi e logoranti per potersi permettere di essere privatamente letterati, filosofi o artisti. Il che è stato, e continua a essere, un mistero per la scienza economica.

Cervantes

In questo senso, la lettura della biografia di Cervantes, per

dare solo un esempio, è stupefacente. La varietà di mestieri – si fa per dire – che l'autore del *Don Chisciotte* ha svolto nella sua vita ha dell'incredibile: valletto del vescovo (poi cardinale) Giulio Acquaviva a Roma, eroico archibugiere nella battaglia di Lepanto e invalido di guerra mai ricompensato, prigioniero-schiavo dei turchi sotto il patronato del sadico re Assan Pascià e organizzatore professionista di evasioni sempre mancate, scroccone di mestiere, giocatore accanito, dubbio amministratore delle altrui fortune, alto commissario per le forniture e il reclutamento della sedicente *invencible armada*.

Beninteso, senza questa vita avventurosa forse egli non avrebbe potuto narrare, come ha fatto, le prodigiose imprese dell'*ingenioso hidalgo*. Probabilmente il cavaliere errante non sarebbe stato lo stesso se il suo autore non fosse stato, per così dire, un intellettuale errante. Troppo spesso, infatti, le storie del cavaliere randagio Don Chisciotte appaiono nutrite delle esperienze di vita dell'intellettuale randagio Cervantes.²³

Vorrei chiarire, per evitare fraintendimenti, che con la descrizione della personalità e della vita di Cervantes, in cui si enfatizzano fatti e comportamenti nient'affatto ineccepibili, il mio proposito è semplicemente quello di illustrare l'esiziale contesto in cui un intellettuale, in quel particolare momento storico, doveva vivere, e cercar di sopravvivere.²⁴ Questo non significa, d'altra parte, deresponsabilizzare l'intellettuale, per il solo fatto di esserlo, dalle implicazioni (per esempio, politiche) delle sue idee e del suo agire sociale.

Eppure bisogna ricordare che, perlomeno fino al XVIII secolo, una vita come quella di Cervantes non era un'eccezione. Nell'ottica dei nostri giorni ci sorprendono la pluralità e la diversità di occupazioni che Cervantes ha dovuto esercitare. Occupazioni che, giorno per giorno, egli ha dovuto inventarsi di sana pianta per fronteggiare le vicissitudini della sua esistenza. Il nostro stupore è congruente con la nostra ottica, sebbene questa sia, diciamolo pure, un'ottica distorta.

Credo che nell'odierna percezione dell'intellettuale ci siano molti elementi di mistificazione, che gli intellettuali stessi tendono ad alimentare.

Uomini multiuso

Si parla sovente degli intellettuali come se questi fossero stati sempre una categoria omogenea, e cioè una categoria di soggetti sociali riconoscibili per la specifica attività che svolgevano. La verità è che l'intellettuale puro, inteso come persona che si adoperava in un sol campo di attività, e soltanto in uno (scrittore, filosofo, scienziato o artista), è stata una *rara avis* nella storia.

Di norma, quello che noi chiamiamo ora intellettuale era un uomo che esercitava molti mestieri e che, pertanto, era impegnato personalmente nei più svariati ambiti dell'agire sociale. Nella stragrande maggioranza, gli intellettuali del passato sono stati, per così dire, uomini multiuso. Non assolvevano nella società un unico ruolo, ma molteplici.

La ragione è ovvia. A pochi privilegiati era consentito “vivere del proprio mestiere”. In questa categoria dobbiamo sicuramente includere i grandi artisti del Rinascimento. Il fatto che fossero in grado di ricavare guadagno dalla propria attività di pittori, scultori o architetti era vissuto da loro come una sorta di novità stravolgente. E lo era di certo. Lasciando alle spalle la dura, secolare indigenza dei loro predecessori artigiani, i grandi artisti – artigiani nobilitati – si trovavano di colpo in mezzo a un profluvio di ricchezza. Così si spiega il loro bizzarro rapporto con il denaro. Lo spettacolo del denaro, di quello proprio e degli altri, era motivo di profondo turbamento.

Istruttivo in questo senso, è il diario di viaggio nei Paesi Bassi di Albrecht Dürer.²⁵ Tutto ciò che Dürer vede e descrive:

case, mobili, suppellettili, posate, carrozze, opere d'arte, arnesi, gioielli, vestiti, cibo, armi, cavalli, tutto viene, a ogni riga del suo diario, valutato in termini di denaro. Non si sa di sicuro se la percezione del mondo reale sia, in Dürer, un alibi per esercitare il suo feticismo del denaro, o viceversa.

Tuttavia, se questa ossessione maniacale per il denaro è presente in artisti di successo – e di proficuo successo – come Dürer, non è difficile immaginare ciò che accadeva con quelli che, come Cervantes, vivevano nella ristrettezza. Entrambi sono soggiogati dalla medesima ossessione, ma le cause sono, come si può facilmente intuire, molto diverse. È del tutto evidente che essere ossessionato dal denaro perché se ne ha troppo non è uguale a esserne ossessionato perché non se ne ha in assoluto. La vita di Cervantes, come dimostrano molti documenti pervenutici, appare dominata dalla talvolta intollerabile angoscia per il denaro che gli mancava, per il denaro di cui era debitore, per il denaro che doveva riscuotere.

Naturalmente, l'esempio di Cervantes è un caso limite, che si spiega in gran parte sullo sfondo della Spagna della seconda metà del Cinquecento. Ancora estranea ai fermenti innovativi che già dal Trecento si erano manifestati dovunque in Europa, la Spagna non offriva molte alternative all'intellettuale che aveva fatto una scelta di laicato. O trovava una collocazione come consigliere di un duca o di un marchese, come fu spesso il caso di Lope de Vega, coetaneo (e nemico) di Cervantes, o come consigliere di corte e diplomatico come Francisco de Quevedo, oppure era costretto a vivere il destino erratico di un intellettuale *senza fissa dimora*, senza luogo preciso nella società, senza protezione di nessun genere. Insomma: un intellettuale obbligato a sopravvivere con le proprie forze (e astuzie) dinanzi alle intemperie di un momento storico per nulla ospitale.

In quel periodo, a dire il vero, in Spagna c'erano ormai sei università, ma nessuna poteva essere considerata un luogo in

cui gli intellettuali, affrancati dalla vita monastica e religiosa, potessero cercare riparo. Più tardi, con l'avvento della società borghese, l'università diviene, in quasi tutta l'Europa, il luogo privilegiato di raccolta degli intellettuali che, dopo la crisi delle grandi strutture monastiche del Medioevo, costituivano una categoria sociale emarginata e pericolosamente fuori controllo. Tuttavia il passaggio dal mondo monastico al mondo laico non è stato facile per gli intellettuali. Coloro che osavano insegnare fuori delle scuole monastiche o cattedrali, ricevendo dagli studenti un compenso per la loro prestazione, erano duramente condannati come “Venditori, mercanti di parole”, giudicati come “ladri di sapere” (Le Goff 1986, p. 44).

Il mercato della scrittura

Agli inizi del Settecento, Daniel Defoe aveva intravisto una nuova prospettiva occupazionale per gli “uomini di scrittura”: il giornalismo. Non a caso egli viene considerato il fondatore del giornalismo moderno. A Defoe va riconosciuto il merito di aver introdotto, per primo, alcune delle più caratterizzanti formule redazionali del giornalismo tuttora in uso: l'articolo di fondo, l'elzeviro e la cronaca. D'altro canto, è stato lo stesso Defoe a capire che, oltre al giornalismo, la scrittura poteva essere redditizia anche sotto forma di narrativa finalizzata al largo consumo. Possibilità resa più credibile, in quegli anni, dal forte incremento dell'alfabetizzazione.²⁶

Né il giornalismo, né la narrativa di largo consumo hanno fornito una soluzione duratura, e meno ancora generalizzabile, al problema dell'intellettuale come soggetto economico. Nel XIX secolo, uno scrittore come Balzac tentò la narrativa di largo consumo e un certo giornalismo di costume. Non si può dire però che Balzac, in quanto soggetto economico, sia un

esempio riuscito, soprattutto se si pensa alle infinite calamità finanziarie che lo hanno accompagnato per tutta la vita.

Per restare nella letteratura francese, vorrei ricordare la lucidità di Flaubert sull'argomento. In una lettera a Gustave de Maupassant, Flaubert scrive nel 1872: "Perché pubblicare con gli orribili tempi che corrono? È per guadagnare denaro? Che derisione! Come se il denaro fosse la ricompensa del lavoro! E potesse esserlo! Ciò si verificherà soltanto quando sarà eliminata la speculazione: fino a quel momento no!" (D'Eaubonne 1962, pp. 134 e sg.). E a George Sand, nello stesso anno: "Ho voluto dire soltanto questo: quando uno non si rivolge alla folla, è giusto che la folla non lo paghi. È l'economia politica" (*ibid.*).

Lungi dallo sparire, come si vede, l'ossessione per il denaro riemerge ora sostenuta da una sofferente consapevolezza critica. Nelle parole di Flaubert si percepisce quella strana mistura di lamentosa autocommiserazione e maestoso orgoglio che troviamo spesso nei letterati francesi di quell'epoca. Sebbene Flaubert facesse sempre professione di fede antiromantica, la matrice romantica di un tale atteggiamento è innegabile.²⁷

La consapevolezza critica riguardante il travagliato rapporto intellettuale-denaro non è una novità. Se ci richiamiamo di nuovo all'esempio di Cervantes, vediamo che tale consapevolezza è molto presente nella sua opera, soprattutto in diversi passaggi del *Don Chisciotte*. La più caustica ed esplicita versione della consapevolezza nei confronti del denaro, la troviamo forse in F. de Quevedo (1968, pp. 823 e sg.), nel proemio a *Marco Bruto*, opera pubblicata pochi decenni dopo quella di Cervantes:

Il signore perpetuo di tutti i tempi scrive Quevedo è il denaro: o regna sempre, o si vuole che regni sempre. Non esiste povertà di cui essere grati, né ricchezza di cui lamentarsi;

l'abbondanza è ben voluta e la carestia sediziosa [...]. Sono false le lacrime che si versano per padri, figli e mogli perduti, le sole lacrime autentiche si versano per la perdita del patrimonio.

Commentando poi il fatto che, dopo anni di carcere, le uniche cose che gli furono restituite fossero i suoi manoscritti, incluso quello del *Marco Bruto*, Quevedo aggiunge ironicamente: “Nulla di ciò che è mio ha un prezzo”.

J.S. Mill e il giornalismo

Una ricorrente preoccupazione degli intellettuali, soprattutto dal Seicento in poi, è stata come reperire mezzi di sussistenza senza compromettere la propria autonomia di pensiero. Alcuni vedevano nel giornalismo un'attività in grado di offrire tali garanzie. Defoe, lo abbiamo prima segnalato, ne era convinto. Lo scrittore doveva vivere della scrittura. Anzi, per Defoe, il giornalismo, oltre a un mezzo di sussistenza, era anche un formidabile stimolo per l'attività letteraria. Nel XIX secolo, John Stuart Mill avanza forti dubbi in proposito. Secondo Mill, è meglio mantenere ben distinte le due attività. Nella sua *Autobiografia* egli scrive:

Nel maggio 1823, la mia occupazione e il mio status professionale furono decisi dal fatto che mio padre aveva ottenuto per me, dall'East India Company, un posto nell'ufficio dell'ispettore della corrispondenza con l'India, alle sue dirette dipendenze. Venni assunto, come solitamente accade, al livello più basso della categoria degli impiegati, con la prospettiva, almeno in prima istanza, di aumentare di livello per anzianità; ma con l'accordo che avrei potuto sin dall'inizio preparare le bozze dei dispacci, addestrandomi così a sostituire colui che allora occupava la posizione più alta dell'ufficio. [...] Grazie alle

indicazioni di mio padre e alla crescita del mio potere personale, nel giro di pochi anni mi ero abilitato a diventare – e in pratica ero – il responsabile della corrispondenza con l'India. [...] Non conosco nessun impiego che possa garantire meglio di questo la sussistenza per chi non sia economicamente autosufficiente e desideri dedicare una parte delle ventiquattr'ore ad attività intellettuali private. Se si vuole realizzare qualcosa ai livelli alti della letteratura e del pensiero, scrivere per la stampa non è consigliabile come risorsa fissa. Non solo perché è un lavoro insicuro, specie se lo scrittore ha una coscienza e non è disponibile a servire altre opinioni che la propria. Ma anche perché gli scritti con i quali si può ricavare da vivere non sono quelli che vivono di per se stessi e non sono mai quelli in cui lo scrittore dà il meglio di sé (Mill 1924, pp. 57-58).

Ciò che colpisce in questo passo è la sincerità con la quale Mill tratta l'argomento. In pratica, egli preferisce, come mezzo di sostentamento, la carriera di funzionario in una struttura burocratica che non scrivere per i giornali.²⁸ In quest'ultima attività, Mill vede il rischio di contaminare (e degradare) il suo pensiero e di compromettere la sua autonomia. Da sempre, l'intellettuale, costretto a guadagnarsi la vita al di fuori del suo specifico mestiere, ha vissuto il problema dell'incompatibilità in modo ossessivo. Un problema che riguarda soprattutto la necessità di sapere quali siano, tra i diversi lavori possibili che egli può svolgere, i più compatibili – o se si vuole: meno incompatibili – con la propria integrità come intellettuale. Ma questa preoccupazione si è fatta particolarmente acuta solo a partire dal secolo scorso. È evidente che in periodi precedenti – lo abbiamo visto nel caso di Cervantes – la condizione sociale dell'intellettuale era talmente precaria che le questioni di incompatibilità si ponevano in termini molto più modesti.

I ruoli rimescolati

La questione relativa all'intellettuale come soggetto economico non può essere isolata da altre questioni che abbiamo discusso all'inizio. Alludo nella fattispecie agli interrogativi sempre più attuali sul ruolo dell'intellettuale nel particolare contesto sociale quale si è andato configurando negli ultimi quarant'anni. Un contesto sociale in cui, soprattutto nei paesi industrializzati, gran parte dei ruoli attinenti al cosiddetto lavoro intellettuale sono stati drasticamente rimescolati. Tra le cause più determinanti di questo fenomeno vorrei menzionare i seguenti fattori: il crescente processo di terziarizzazione del mercato del lavoro, lo sconvolgente impatto della microelettronica nei campi della produzione e della comunicazione e il sempre maggiore ascendente dei mass media.

Inoltre, agli effetti di per sé assai destabilizzanti di un rimescolamento dei ruoli tradizionali, vengono a sommarsi quelli che scaturiscono dall'immissione di nuovi ruoli. Nuovi ruoli che sono espressione di nuove figure emergenti di intellettuali. La situazione che ne risulta, occorre ammetterlo, è maledettamente complessa. Ritengo che, allo scopo di ridurre tale complessità, sia conveniente iniziare esaminando una valutazione oggi molto diffusa. E cioè, il ricorrente giudizio di trovarci di fronte a una crisi dell'intellettuale che alcuni, con gusto non privo di patetismo, conclamano "morte dell'intellettuale".

Lasciando in disparte questioni d'indole nominalistica, che cosa s'intende davvero affermare con giudizi di questo genere? Vi è motivo di ritenere che, con tali giudizi, si voglia caldeggiare la tesi secondo la quale un certo ruolo dell'intellettuale – quello, per dirla in breve, pubblico – ha perso definitivamente ogni ragion d'essere.

L'argomento a cui sovente si ricorre è semplice: questo

ruolo è in crisi perché l'influenza sulla vita (o sull'opinione) pubblica che giustificava la sua esistenza è stata, in pratica, ridotta al minimo. La fondatezza di questo argomento mi sembra fuori discussione. Non si può, infatti, negare che, già da un pezzo, si sta verificando un progressivo indebolimento del tradizionale ruolo oracolare dell'intellettuale,²⁹ del ruolo dell'intellettuale come “coscienza morale della nazione”, come giudice supremo degli sviluppi storici, come zelante guardiano dei diritti civili e umani. I grandi esponenti di questo ruolo sono noti, e sarebbe pleonastico ricordarli nuovamente.

Alcuni intellettuali, ancora oggi, perseverano, con tenacia, nell'assumersi questo ruolo. Non c'è dubbio però che la difficoltà per loro di farsi ascoltare è, temo, sempre maggiore. Soltanto in alcuni paesi del Terzo Mondo, così almeno sembra, il tradizionale ruolo dell'intellettuale-sacerdote regge ancora. La verità è che il ruolo oracolare degli intellettuali non viene più richiesto e, quando accade, non è in buona fede, ma soltanto per ragioni palesemente contingenti. Fatto sta che il ruolo oracolare dell'intellettuale è diventato superfluo perché tutta la società è diventata a suo modo oracolare.

I mass media

I media infatti svolgono oggi un compito molto simile a quello oracolare. Televisione, radio, stampa fungono da oracoli del nostro tempo. Non si tratta, penso, di uno spericolato abuso metaforico. Mi pare abbastanza credibile che i bisogni umani di divinazione, vaticini, responsi, predizioni, rassicurazioni, propiziazioni, norme di comportamento, un tempo soddisfatti (o quasi) dagli oracoli, siano ora compito dei media.

Alcuni intellettuali, i più svelti, si sono precipitati a riproporre il loro precedente ruolo tramite i nuovi mezzi di

comunicazione di massa, senza peraltro riuscirci pienamente. In fin dei conti hanno visto limitato il loro ruolo a quello più modesto di prestare la propria voce, la propria immagine e il proprio nome ai nuovi oracoli. Non più di questo.

Agli inizi del nostro secolo, la possibilità di accedere alle prime pagine dei grandi giornali era vissuta dagli intellettuali con un entusiasmo quasi delirante, ma anche con meraviglia. Benché alcuni di loro fossero abituati a essere letti da molti in un lungo arco di tempo, per la prima volta si potevano misurare con l'esperienza di essere letti da molti in un solo giorno e forse alla stessa ora. M. Proust (1954, pp. 94-97) descrive così questa insolita sensazione:

Tenevo gli occhi chiusi attendendo il giorno. Pensavo a quell'articolo inviato già da molto tempo, al "Figaro". Avevo persino corretto le bozze. Ogni mattina, aprendo il giornale, speravo di trovarlo [...]. Aprii il giornale. Guarda, proprio un articolo sul mio stesso soggetto! No, questo è troppo, esattamente le mie stesse parole [...]. protesterò [...]. ma, ancora le stesse parole [...]. È il mio articolo [...]. Ciò che tengo tra le mani, non è soltanto il mio pensiero autentico, sono le migliaia di attenzioni risvegliate da questo pensiero. Per rendermi conto del fenomeno che sta accadendo, è necessario che mi estranei da me stesso, che io sia per un istante uno qualunque dei diecimila lettori ai quali sono state da poco dischiuse le tende, con l'animo appena risvegliato di chi sta per alzarsi [...]. Effettivamente, mi sembra impossibile che le diecimila persone che stanno leggendo l'articolo non provino per me l'ammirazione che, in questo momento, io provo per me stesso [...]. Nello sforzo che faccio per essere uno di loro, mi spoglio delle intenzioni che avevo, mi trasformo in un pensiero nudo, che si apprestava a leggere qualsiasi cosa e che invece la continua successione di immagini avvincenti, di idee rare, di battute di spirito, di acume profondo, di espressioni eloquenti,

assalgono, affascinano, colmano dell'idea del mio talento, mi fanno preferire senza alcun dubbio a tutti gli altri scrittori.

Ciò non toglie che la questione del rapporto dell'intellettuale con i media continui a essere tuttora una questione relativamente aperta. Non va dimenticato che, sloggiato dal suo ruolo oracolare, l'intellettuale è alla ricerca di ruoli sostitutivi che egli pensa di trovare, appunto, nei media. Da parte dei media, almeno in apparenza, non viene mossa alcuna obiezione di principio, tanto è vero che, per ragioni d'immagine, i media hanno bisogno di ospitare l'intellettuale di reale (o presunta) autorevolezza. In breve, l'intellettuale di prestigio. Il che viene saltuariamente fatto, purché sia rispettata da parte dell'intellettuale una condizione precisa: egli deve essere disposto a inserirsi in contesti rigidamente precostituiti. Nel caso della televisione, per esempio, nelle rubriche cosiddette culturali, nei *talk-show* e persino nei *quiz-show*.³⁰

In questo contesto, l'intellettuale deve accettare senza riserve le norme, chiamiamole così, di stile che gli vengono dettate. Ossia: non annoiare il telespettatore con discorsi troppo lunghi, o troppo articolati, o troppo distanti dagli interessi della gente. Se egli accetta, come di solito è il caso, il prezzo che è costretto a pagare è considerevole. In pratica, deve diventare un altro, rinunciare a se stesso, adeguare la sua immagine agli stereotipi comportamentali e verbali sanciti dai conduttori televisivi.

Ebbene, malgrado tutti gli sforzi per apparire naturale in questa natura che non è la sua, di norma l'intellettuale esce sconfitto dalla prova. Non si sente a suo agio, come registrano implacabilmente le telecamere, nelle inquadrature di primo piano. Egli appare a volte impacciato, a volte sofferente, a volte evanescente, sempre inaffidabile. In poche parole, l'intellettuale, con rare eccezioni, non è telegenico.

Se è così, come sembra, perché l'intellettuale è meno telegenico, per esempio, del politico? Perché l'apparizione frequente di un intellettuale in televisione (o anche sulla stampa quotidiana) finisce per logorare la sua immagine, mentre non avviene lo stesso (o avviene meno di quanto ci si potrebbe aspettare) con il politico che può mostrarsi, con relativa impunità, tutti i giorni e parecchie volte al giorno? Perché un'elevata *media cover* è un male per l'intellettuale, mentre è un bene per il politico?

Autorità e prestigio

Presumibilmente, vi è un ambito d'indagine in cui sarebbe possibile trovare risposte, almeno parziali, a tali quesiti. Mi riferisco all'ambito d'indagine che, in psicologia sociale, fa perno sul concetto di *distanza*, elemento essenziale della “teoria del prestigio”. Il primo a farne oggetto di riflessione sistematica, se non erro, è stato l'ungherese Ludwig Leopold (1916, p. 69). Leopold scriveva: “Gli uomini di cui sappiamo tutto ciò che vogliamo sapere non hanno prestigio”. Ovvero: la vicinanza eccessiva a un personaggio da parte di un osservatore, l'accorciamento eccessivo della distanza vanificano il prestigio del personaggio in questione (p. 167). D'altro canto, anche il personaggio di cui si ignora tutto risulta privo di prestigio, in quanto la distanza che ci separa da lui è eccessiva. Dunque, uomini di prestigio sono coloro di cui non si sa troppo, ma neppure troppo poco.

Già nel 1908, G. Simmel (1983) aveva messo in stretta relazione la dinamica del rapporto autorità-prestigio con quella del rapporto vicinanza-distanza. È da questa fertile intuizione che Leopold (1916) prende spunto per il suo trattato sul prestigio. In Simmel la distinzione tra vicinanza (*Nähe*) e distanza (*Entfernheit*) è un fatto soprattutto di percezione

sociale. Ciò appare chiaramente nel suo excursus sullo straniero (*der Fremde*), in cui il nostro atteggiamento (e giudizio) nei confronti dello straniero (o in generale dell'estraneo) e quello dello straniero (o dell'estraneo) nei nostri confronti si giocano per intero nella percezione del rapporto vicinanza-distanza.

D'altro canto Simmel è consapevole, e non poteva essere altrimenti, che questo è un rapporto spaziale. Tale aspetto è importante per il nostro argomento, se si pensa che il mezzo filmico-televisivo è una forma raffigurata del rapporto spaziale, e pertanto è in condizione di avvicinare o allontanare il personaggio rappresentato, rendendolo più o meno trasparente, più o meno prestigioso, più o meno stimabile, più o meno notorio.

Leopold, sulle tracce di Simmel, fa una netta distinzione tra potere e prestigio, giacché si può avere prestigio senza potere, e viceversa. In questa linea Leopold accosta la nozione di prestigio al carisma weberiano. Il che, a mio giudizio, oscura il problema. Una critica che è stata fatta a Leopold (Kluth 1957) è quella di essersi interessato troppo del soggetto che è influenzato dal prestigio e non – o non sufficientemente – del portatore di prestigio. Il che è vero per Leopold ma, di sicuro, non per Simmel.

Certamente, da Simmel e Leopold in poi, la tematica è stata oggetto di approfondimento, non solo a livello di riflessione, ma anche di ricerca empirica in quel particolare ambito di indagine della psicologia sociale che riguarda la “percezione di un'altra persona” (*perceiving the other person*). Importanti sono in proposito gli studi di F. Heider (1958) sul rapporto tra “vicinanza” (*nearness*) o “prossimità spaziale” (*spatial proximity*), da un lato, e “interazione” (*interaction*), dall'altro. Ma con Heider si è aperto uno spiraglio teorico pieno di difficoltà. In specie, quando si cerca di intendere, nei termini di Heider, il nesso percettivo tra il telespettatore e le immagini

offerte dal televisore.

È difficile infatti parlare di interazione in questo caso, giacché la fonte dei messaggi e la persona che li riceve non possono essere considerate entità omologhe e simmetriche. La fonte dei messaggi è, diciamo, più forte, si trova in una posizione privilegiata in quanto è in grado di sottoporre al telespettatore un programma, mentre quest'ultimo non può che prendere o lasciare. Esiste però una terza possibilità: prendere, senza crederci troppo.

Nel passato, l'intellettuale era in condizione di scorgere un punto di equilibrio giusto, vale a dire un punto a metà strada tra la vicinanza e la lontananza. Tutto sommato, se egli prendeva alcune cautele, non gli era difficile tutelare e persino dilatare il suo prestigio. Vi erano ancora spazi per dosare a volontà la propria presenza o la propria assenza, l'apparizione in pubblico o il ripiego invece nel privato. Al giorno d'oggi, la situazione è cambiata. In pratica, quegli spazi sono stati cancellati. La scelta che l'intellettuale è obbligato a fare è adesso molto più rigida: o egli accetta di rendersi disponibile alla voracità insaziabile dei media, oppure egli deve sottrarsi allo sguardo pubblico. Nel primo caso, egli avrà i vantaggi (e i rischi) di una notorietà subitanea ma probabilmente poco duratura; nel secondo caso, i vantaggi (e i rischi) di agire come un altero viandante solitario, di collocarsi fuori del circuito in cui le reputazioni vengono spesso disfatte, ma talvolta anche fatte.

L'intellettuale oggi può difficilmente nascondersi, rannicchiarsi nel privato. Certo, lo può fare ma il prezzo è elevatissimo: rinunciare al ruolo di "uomo di successo", in una società in cui il successo è tutto. Parafrasando Ennio Flaiano si potrebbe dire che, nella nostra società, requisito per il successo è "*non* passare inosservato".

Intellettuale e politico: il confronto telegenico

Perché, ci chiedevamo poc'anzi, l'intellettuale di solito regge male alla prova dei media, soprattutto della televisione, mentre il politico regge meglio la prova?

Io credo che l'affanno dell'intellettuale di essere a ogni costo telegenico, il malcelato sforzo di occultare la sua vera natura, è ciò che lo rende appunto troppo vulnerabile alla prova del mezzo televisivo. La sua volontà di travestirsi, di camuffarsi, è vissuta negativamente dal telespettatore.

È questa una reazione di fronte a un comportamento che si intuisce non veritiero? Niente affatto. Si tratta piuttosto di una reazione di fronte a chi, come l'intellettuale, prende tanto sul serio la televisione fino al punto di sacrificare la propria indole, di rinnegare il proprio modo di essere.

Tutto fa pensare che per il telespettatore non ci sia personaggio più irritante di chi dà, dal video, questa sensazione. Sembrerebbe che, con simile contegno, il telespettatore cerchi di salvaguardare l'unico dispositivo difensivo che può, entro certi limiti, proteggerlo dall'invadenza del mezzo televisivo. Ossia: considerare tutto ciò che il mezzo televisivo offre come mero intrattenimento, come divertimento, qualcosa che si deve fruire come spettacolo, e solo come spettacolo, qualcosa in cui non si deve credere troppo. E pertanto mai prendere sul serio.

Questa mia annotazione può generare un malinteso che vorrei evitare. L'idea che il telespettatore non prende sul serio i personaggi, i discorsi e i racconti che gli offre ogni giorno lo schermo televisivo non significa una mia adesione alla *play theory* di W. Stephenson (1967), duramente (e giustamente) criticata da M. Kunczik (1984). Tutto sommato Stephenson avanza l'ipotesi del *play* (gioco) per relativizzare la funzione di controllo sociale del mezzo televisivo. Anzi, per presentare quest'ultimo come alternativa ludica al controllo sociale.

Diversa è la mia posizione. Anch'io sostengo, di fatto, che c'è nel telespettatore una componente ludica, ma per me si tratta di un atteggiamento difensivo rispetto al disegno di controllo sociale sempre presente nei media.

A differenza dell'intellettuale, il politico è consapevole di questa strategia autodifensiva del telespettatore, e ne diventa complice. Non tenta travestimenti né camuffamenti. Egli esibisce senza complessi, anzi con prepotenza, la propria natura, degna o indegna che sia. È trasparente. Ignora il pudore. Ciò nonostante, il politico non fa eccezione al principio di Leopold, anche nel suo caso l'avvicinamento e la frequenza ne deteriorano progressivamente il prestigio.

Con una differenza: superata una certa soglia critica, la sua fisionomia, i suoi gesti, le sue parole, ogni giorno sempre gli stessi, mai presi sul serio dal telespettatore, diventano solo *rumore di fondo*. Il che lascia indifferente il politico, giacché il suo principale interesse, dopotutto, è la notorietà, non necessariamente il prestigio.

Allorché si pensa che i politici possano essere anche intellettuali – o ex intellettuali, o intellettuali part-time - le cose si complicano.

L'intellettuale-politico e il politico

È interessante, a questo punto, esaminare il caso dell'intellettuale-politico, dell'intellettuale – come si dice – *prestato alla politica*. A ben pensarci, l'accesso dell'intellettuale-politico alla gestione del potere non ha portato mai (o quasi mai) a risultati incoraggianti. Lungi dal fornire una conferma al vecchio sogno platonico che voleva i *saggi al potere*, l'intellettuale-politico ha spesso tradito la sua originaria condizione di *saggio*, e si è comportato come un normale politico. Anzi, in alcuni casi, come un politico della

peggiore specie, come un politico dispotico, corrotto e spregiudicato. Il che ha contribuito a consolidare la diffusa opinione che, tutto sommato, l'intellettuale-politico non sia affidabile e che sia meglio mantenere rigorosamente distinta la figura dell'intellettuale da quella del politico.

Ne è riprova il fatto che quando un intellettuale è riuscito ad assumersi, in prima persona, l'esercizio concreto del potere, la reazione più frequente è stata quella di giudicarlo un usurpatore delle funzioni proprie del politico. Ma, a dire il vero, ciò è accaduto poche volte nella storia. Di norma, il ruolo dell'intellettuale è stato piuttosto quello di chi si adopera, *dall'esterno*, a sorreggere o a scalfire la figura pubblica del politico, a esaltare i suoi meriti o a denunciare i suoi demeriti.

Con la sua suggestiva nozione di “intellettuale organico”, Gramsci aveva tentato di fornire una nuova versione della figura dell'intellettuale-politico. Semplificando il suo pensiero forse più del lecito, si potrebbe dire che, per Gramsci, l'intellettuale-politico si identifica prevalentemente con il dirigente (o funzionario) del partito politico (Gramsci 1949a, p. 12). Sta di fatto però che il dirigente (o funzionario) che egli ha in mente è diverso, seppur complementare, rispetto a quello tradizionale, così come è diversa la sua idea di partito politico.

Secondo Gramsci il moderno Principe, a differenza del Principe-Mito di Machiavelli, non va equiparato a una singola persona, a un individuo concreto, a una forte individualità carismatica – per esempio un condottiero – ma piuttosto a un organismo, a “un elemento di società complesso in cui si esprime una volontà collettiva” (Gramsci 1949b, p. 5). E questo organismo non sarebbe altro che il partito politico, con il quale l'intellettuale stabilisce (o dovrebbe stabilire) un rapporto appunto *organico*. D'altra parte, se si ipotizza, come fa Gramsci (1949a, p. 12), che il partito politico debba compiere nella società civile la stessa funzione dello stato nella società politica, riemerge il problema, sopra accennato,

dell'intellettuale-politico che, nell'espletamento del suo ruolo, prima al vertice dello stato, ora all'interno del partito, potrebbe di fatto smarrire la sua condizione di intellettuale e trasformarsi in un politico *tout court*. Gramsci, che sembra esserne consapevole, non risolve ma semplicemente dissolve il problema. In pratica, egli al contempo nega e afferma l'esistenza di una condizione intellettuale:

Tutti gli uomini dice Gramsci (1949a, p. 6) sono intellettuali [...], ma non tutti gli uomini hanno nella società la funzione d'intellettuali. (Così, perché può capitare che ognuno in qualche momento si frigga due uova o si cucisca uno strappo della giacca, non si dirà che tutti sono cuochi e sarti.) Quando si distingue tra intellettuali e non-intellettuali ci si riferisce solo alla immediata funzione sociale della categoria professionale degli intellettuali, cioè si tiene conto della direzione in cui grava il peso maggiore della attività specifica professionale, se nell'elaborazione intellettuale o nello sforzo muscolare-nervoso. Ciò significa che, se si può parlare di intellettuali, non si può parlare di non-intellettuali, perché non-intellettuali non esistono.

Occorre tuttavia ammettere che, con queste precisazioni, per molti versi condivisibili, Gramsci finisce per rendere troppo fluida, e pertanto inoperabile, la sua nozione di intellettuale organico. D'altra parte, in un'epoca come la nostra in cui, un po' dappertutto, si constata la crisi della tradizionale forma partito, ossia la crisi del partito-apparato, del partito-organismo, è difficile immaginare un intellettuale destinato ad avere un rapporto *organico* con una forma partito definitivamente minacciata proprio nella sua organicità.

Comunque sia, al tentativo di Gramsci di saldare la vecchia frattura tra l'intellettuale e il politico, cercando una convergenza funzionale (e addirittura una vera e propria

fusione) di entrambi, va almeno riconosciuto il merito di aver prospettato una via d'uscita alla vecchia contrapposizione intellettuale/politico. Benché la scappatoia da lui immaginata non sia ora, lo abbiamo visto, più percorribile, è evidente che la contrapposizione che egli voleva superare rimane, ancora oggi, un problema reale. Ma gli ostacoli nella ricerca di una soluzione non risiedono soltanto nell'indubbia difficoltà di stabilire con ragionevole certezza cosa si debba intendere per intellettuale. Ma anche, e in non minor misura, nella difficoltà di stabilire, con la stessa ragionevole certezza, cosa sia un politico di professione.

A ciò ha contribuito, negli ultimi tempi, il diffuso atteggiamento di diffidenza, e persino di disprezzo, di vasti settori della cittadinanza nei confronti del politico di professione, atteggiamento tutt'altro che incomprensibile se si pensa agli scandali che, per esempio in Italia, hanno visto coinvolta la quasi totalità della classe politica. Pur stando così le cose, vi è il rischio che in questo atteggiamento, nella misura in cui esso non offre un'alternativa plausibile, si nasconda spesso la volontà di mettere in forse l'istituto stesso della rappresentanza democratica. O almeno, di favorire un generalizzato sentimento di disincanto, e pertanto di disimpegno, nei confronti della politica da parte dei cittadini. Un rischio che, per la sua gravità, non va minimamente sottovalutato.

Le competenze del politico

Rimane però la legittima esigenza, dopo l'atroce esperienza dei politici malfattori, di individuare parametri che ci consentano una maggiore chiarezza sulla figura del politico di professione. Il primo passo in questo senso non può essere altro che chiedersi, semplicemente: che cosa è un politico di

professione? O meglio: come si definisce, nel quadro della società democratica, la professione di un politico; qual è la funzione che svolge; quali sono le competenze specifiche richieste per l'esercizio della sua funzione?

Si può a tale scopo ricorrere alla ricca letteratura politologica sull'argomento, ma il suo aiuto è relativo. Chiunque abbia dimestichezza con questa letteratura non ignora che la politologia ha privilegiato nei suoi studi i partiti politici, lo sviluppo storico del loro assetto organizzativo, le loro congenite ambiguità nel contesto della società democratica. Per contro ha prestato poca attenzione, o molto marginalmente, alla figura del politico.

Questo giudizio merita però alcune precisazioni aggiuntive. Non c'è dubbio che uno dei grandi precursori della scienza politica moderna, R. Michels (1911), ha prestato attenzione, taluni sostengono troppa, al politico. Si pensi solo alla sua famigerata "legge ferrea dell'oligarchia". Ma anche qui il politico era studiato in funzione del suo ruolo di potere all'interno del contesto organizzativo del partito. In breve: di potere sugli iscritti.

A dire la verità, gli unici a mostrarsi più sensibili al ruolo del politico all'esterno di tale contesto, del politico inteso come soggetto sociale che agisce dinanzi all'opinione pubblica, sono stati gli studiosi di scienze sociali e politiche negli Stati Uniti. E le ragioni sono facilmente intuibili. In una società come quella statunitense, in cui i mezzi di comunicazione di massa condizionano fortemente il processo politico, e pertanto le sorti dei politici, è chiaro che lo studio di questo condizionamento non poteva essere trascurato. Alla domanda rivoltagli su che cosa fosse cambiato durante gli anni della sua attività politica, l'ex presidente Johnson rispose con veemenza: "All you guys in the media. All of politics changed because you".³¹

Tutto ciò, di sicuro, è di grande interesse per lo studio del

rapporto che intercorre tra il politico e gli operatori dei media, ma che non contribuisce a fornire dirette risposte alle nostre domande sul ruolo del politico.

Più pertinente invece è la teoria di Max Weber relativa al “dominio carismatico” e alla “politica come professione”. È perciò utile ricordare qui la famosa definizione che Weber dà di carisma: “Per carisma si deve intendere una qualità considerata straordinaria (*eine außeralltäglich geltende Qualität*) che viene attribuita a una personalità [...]. Sulla validità del carisma decide il riconoscimento spontaneo dei dominati, concesso in base alla prova [...] che nasce dalla fede nella rivelazione, dalla venerazione dell'eroe e dalla fiducia nel capo” (Weber 1980, p. 140).

Nell'interpretazione weberiana, alcuni politici (eroi, capi, leader, duci, condottieri ecc.) ricavano una presunta legittimità dal carisma che viene loro attribuito, una legittimità che, per la sua natura emozionale (soggettiva), sfugge a qualsiasi verifica razionale. Per i politici carismatici il potere è simile a un dono della provvidenza. Il loro modo d'intendere (e praticare) la “politica come professione” (*Politik als Beruf*) non deriva da uno specifico sapere, ma esclusivamente dal fatto che loro si sentono “chiamati” (*berufen sein*), ossia “predestinati” all'esercizio autoritario del potere. Per questo motivo, e per molti altri ancora, il “politico carismatico” appare come una figura essenzialmente antidemocratica, e pertanto non *trattabile* secondo i parametri (e i valori) propri di una visione democratica della politica.

Tuttavia, in Weber il politico carismatico non è l'unico tipo di politico. In una società democratica ci sono molti altri tipi di politici che non hanno nulla di carismatico. È stato merito di Weber l'aver esaminato, in alcune pagine memorabili di *Wirtschaft und Gesellschaft*, quei tipi di politici che, per intenderci, possiamo chiamare non-carismatici. A questa categoria appartengono tutti i politici di professione che, per

delega dei partiti, svolgono un ruolo nella gestione democratica dello stato. Per esempio: capi di governo, ministri, sottosegretari, parlamentari, presidenti di regioni e province, sindaci, consiglieri e assessori regionali, provinciali e comunali, amministratori delegati di enti statali o parastatali ecc.

Weber ha fatto una distinzione tra “funzionari specializzati” (*Fachbeamte*) e “funzionari politici” (*politische Beamte*). I primi non sono altro che i dirigenti amministrativi di carriera, i quadri tecnici permanenti su cui, di norma, i cambiamenti politici hanno scarsa influenza. I secondi, invece, sono emanazione diretta del potere politico di turno, non hanno un carattere tecnico e possono essere “in ogni tempo e a piacimento spostati e dimessi”. Gran parte dei politici di professione sopra elencati sono da considerare funzionari politici.

Da queste annotazioni, si coglie subito l'impraticabilità di ogni tentativo di risalire a una definizione unica del politico di professione. In quanto funzionario politico egli si presenta come una figura multiuso: oggi ministro delle Poste, domani della Difesa, dopodomani dell'Industria. Privo quasi sempre di una specifica idoneità tecnico-professionale relativa alla mansione che viene chiamato ad adempiere, la domanda relativa alle sue competenze rimane senza risposta.

Questa domanda, va detto per inciso, non è di solito gradita ai politici. Essi vedono infatti con diffidenza, come prova di un'intenzione malevola, qualsiasi domanda relativa alle loro credenziali professionali. La nostra legittimità, dicono, non va cercata tanto nelle nostre competenze tecniche (che possiamo avere o meno), quanto nella delega che gli elettori ci hanno affidato, aggiungendo: quando c'è una decisione molto complessa ci rivolgiamo ai quadri tecnici dell'amministrazione o a quella degli esperti chiamati a collaborare dall'esterno in veste di consiglieri. Il loro compito è individuare le alternative possibili per una soluzione ottimale del problema. Noi,

esaminati pro e contro, optiamo per quella che meglio corrisponde all'interesse generale.

La risposta convince solo a metà, perché non si può eludere il fatto che in tale processo decisionale c'è un momento tutt'altro che chiaro. Anzitutto non è chiaro come il politico, confrontato con la rosa di alternative che gli esperti gli sottopongono, possa giudicare quale sia la migliore dal punto di vista dell'interesse generale. Il che, in pratica, ha due implicazioni: da un lato, egli deve essere in grado di sapere ciò che conviene all'interesse generale, dall'altro, egli deve avere le conoscenze per distinguere vantaggi e svantaggi di ogni alternativa. E poi deve saper correlare entrambe le implicazioni in modo corretto.

I rischi insiti in questo circuito decisionale, in specie quando sono in gioco questioni di notevole portata e altissima complessità, sono facilmente intuibili. In certi casi può avere il sopravvento il ruolo degli esperti sui politici, in altri invece quello dei politici sugli esperti. In un caso o nell'altro, è l'interesse generale che può essere disatteso. O, peggio ancora, volutamente sacrificato.

Questo excursus sulla figura del politico non ci ha fatto, in realtà, progredire sugli interrogativi che ci eravamo posti, ma ci ha aiutato almeno a mettere in luce alcuni aspetti, a mio parere non meno cruciali, del rapporto del politico con l'esperto. È chiaro che se il politico trasferisce all'esperto l'elaborazione preliminare delle sue decisioni, e pertanto la loro giustificazione *tecnica*, il problema dell'esperto assume un'importanza di primo piano. Vi è un'identificazione, almeno parziale, tra l'agire del politico e quello dell'esperto. In fin dei conti, l'esperto, talvolta suo malgrado, diventa per certi versi un politico.³²

Ricordiamo che gli esperti appartengono a quella particolare categoria di intellettuali, appunto gli intellettuali-esperti, di solito consiglieri ai più alti livelli dello stato.

Consiglieri che possono essere burocrati in possesso di una vasta esperienza e capacità tecnico-gestionale – i *grands commis de l'état* dell'amministrazione francese – o anche scienziati e tecnici presi in prestito, per un arco di tempo più o meno limitato, dall'università o dagli istituti di ricerca pubblici o privati. Questa problematica, un po' di sfuggita, è stata già discussa quando abbiamo esaminato la controversa questione del “mandarinato” e quella dell’“intellettuale collettivo”. Non torneremo sull'argomento.

Il filosofo e la tirannide: il caso Platone

Il tema riguarda il tentativo di un intellettuale – nel caso specifico Platone – che propone un mutamento dei rapporti di potere vigenti in concordanza con un modello ideale alternativo. In pratica, il tema ha attinenza con la delicata questione dell'impatto causale delle teorie sugli eventi storici, e pertanto investe anche la non meno delicata questione della responsabilità etica individuale di coloro che sviluppano tali teorie. (E non mi riferisco soltanto alle teorie filosofiche, ma in egual misura a quelle scientifiche, artistiche o letterarie.) Per affrontare questo tema, si dovrà necessariamente ricorrere, nel futuro, ad attrezzi di scavo meno rozzi di quelli finora utilizzati.

È noto che si è talvolta tentato di dimostrare che essere al servizio di – o dare l'adesione a – un potere dispotico repellente non infirma necessariamente la validità della filosofia professata. Tesi che, seppur temeraria, può essere sostenuta. Grottesco, oltre che inattendibile, è invece l'esempio a cui più frequentemente si fa ricorso per dimostrarla: il presunto caso Platone. Platone sarebbe stato, si sostiene, un fedele e devoto collaboratore, una sorta di “collaborazionista” dei tiranni siracusani. E il valore che noi conferiamo oggi alla

sua filosofia non sarebbe minimamente sfiorato dal nostro giudizio sul suo comportamento nei confronti dei despoti del suo tempo. È un esempio, ritengo, non solo particolarmente infelice ma anche storicamente poco attendibile.³³

Come ognuno sa – basta leggere Diogene Laerzio e le lettere (forse apocrife) del filosofo sulla vicenda – Platone non è stato complice, bensì vittima delle persecuzioni, non solo di uno, ma persino di due tiranni siracusani. (Altri esempi sarebbero stati forse più calzanti. Penso in particolare al ruolo elusivo di non pochi illuministi nelle corti dei “despoti illuminati” che, nella maggior parte dei casi, erano più despoti che illuminati.)

No. Platone non serve a questo fine. La verità è che non era intenzione di Platone tradurre in pratica il suo stato ideale. Il suo progetto era meno ambizioso: egli voleva soltanto mutare l'illegale regime dei tiranni siracusani in un regime *regio* basato su leggi che stabilissero diritti e doveri di governanti e governati.³⁴ Talvolta cercando, non senza ingenuità, di persuadere i tiranni a intraprendere in prima persona la strada del mutamento, talaltra contrastandoli, come dimostra il fatto che, per attuare il suo disegno riformista, egli faceva ricorso persino al complotto, all'intrigo, alla congiura nell'*entourage* dei tiranni stessi. Ed è per questo che, più di una volta, Platone rischia la vita. Né va dimenticata, del resto, la paradossale e amara esperienza di vedere il suo discepolo (e complice) Dione eseguire un colpo di stato per poi tradire gli ideali che erano alla base del programma etico-politico platonico.

Il “caso Heidegger”

È accertato che nel 1933 Heidegger era persuaso che l'avvento del nazismo in Germania segnasse l'inizio di un

processo rivoluzionario in corrispondenza con alcuni valori radicali della sua filosofia. Tuttavia è necessario fare alcuni distinguo. Altrimenti si corre il rischio di identificare l'opera filosofica di Heidegger nel suo complesso con l'ideologia nazista, non soltanto nella sua impostazione programmatica più generale, ma anche concretamente con le nauseanti elucubrazioni di Rosenberg, Krieck, Goebbels e di Hitler stesso. D'altra parte, però, non va sottovalutato il rischio implicito nel tentativo, di segno opposto, di voler scagionare Heidegger per il suo nazismo con il bizzarro e insostenibile argomento che il suo pensiero era assolutamente autonomo dalle sue scelte politiche, e viceversa. Ambedue le posizioni, come si sa già da un pezzo, portano a conclusioni ottusamente riduttive.³⁵

Nell'opera di Heidegger ci sono asserzioni molto vicine, tanto a livello di contenuto quanto a quello di linguaggio, con alcune parole d'ordine (e idee guida) del movimento noto in Germania con il nome generico di *Konservative Revolution*, un movimento che, tra il 1918 e il 1932, ha avuto una grande influenza sulla nascita e sullo sviluppo dell'ideologia nazionalsocialista (Mohler 1972, Sontheimer 1978, Stark 1984, Faye 1967, 1972, 1994). Questo rapporto lascia intravedere un circuito più sottile, e magari più aderente alla realtà, di quello che ipotizza un rapporto diretto tra la filosofia heideggeriana e l'ideologia nazionalsocialista.

Heidegger ha considerato sempre se stesso come un ribelle, come un innovatore nel modo di intendere il filosofare, come un anticonformista in aperto conflitto con i “filosofi di professione”, in particolare con i suoi colleghi universitari che egli chiamava i “depravati professori di filosofia”.³⁶ In questo atteggiamento consapevolmente provocatorio, egli seguiva la breccia aperta da Husserl con la sua animosità nei riguardi dell'*establishment* universitario neokantiano. D'altra parte, il suo ribellismo a oltranza aveva, per certi versi, molto in comune con quello del romanticismo tedesco. Non a caso

Hannah Arendt l'ha giudicato "l'ultimo grande romantico" (Arendt 1946).

Ma qual era la natura del ribellismo di Heidegger, quali erano i suoi ingredienti? A dire la verità, nulla che si possa giudicare eccezionale nei confronti della vecchia tradizione "spiritualistica" e "pangermanistica" tedesca. In Heidegger, talvolta in modo esplicito (per esempio, nei suoi testi più "politici"),³⁷ talaltra sommersi nei suoi passaggi filosofici più sofisticati, e anche in quelli in apparenza più esoterici, ritroviamo qua e là gli stessi luoghi comuni che hanno caratterizzato quella tradizione: i richiami alla terra, al sangue, alla vitalità, all'organico, al paesaggio, al *Volk*, alla decisione, alla virilità, al lavoro, all'istinto, alla "nuova libertà", al potere, all'autenticità, al nichilismo, all'eccezionale destino eroico della razza, alla necessità a tutti i livelli, senza escludere quello universitario, di un *Führer* (Heidegger 1983).

Questo è, di certo, l'*humus* che ha reso possibile l'avvento dell'ideologia del nazismo. Ma le radici, sia chiaro, sono più antiche del nazismo. Come ha fatto notare Habermas, "il problema degli intellettuali fascisti si pone innanzitutto come il problema della preistoria del fascismo" (Habermas 1981). Diciamolo pure: se frequentare i magniloquenti (e tragici) luoghi comuni sopra elencati bastasse per definire qualcuno nazista, molti dei filosofi, poeti, artisti e romanzieri degli ultimi due secoli di storia tedesca dovrebbero essere considerati nazisti. Il che non è sostenibile.

Sono sempre più incline a credere nella tesi, condivisa da molti, secondo cui Heidegger sarebbe stato, politicamente parlando, un nazista *sui generis*, un nazista, per così dire, *avant la lettre* e *après la lettre*. Un nazista vero e proprio, si afferma, lo sarebbe stato soltanto per undici mesi, dal 27 maggio del 1933, data in cui assume ufficialmente il Rettorato dell'Albert Ludwig Universität a Friburgo, al 23 aprile del 1934, data in cui, per frizioni insanabili con i funzionari nazisti, Heidegger dà

ufficialmente le dimissioni dall'incarico.

È la versione, diciamo, a basso profilo che ci fornisce il medesimo Heidegger nel testo *Das Rektorat 1933-34*, scritto nel 1945, nel quale cerca di mettersi al riparo dalla situazione, che si prospettava per lui assai imbarazzante, di essere giudicato nazista dopo la sconfitta del Terzo Reich (Heidegger 1983). Se lo scopo era questo, ossia giustificare il suo periodo di rettorato, si deve ammettere che si tratta di un testo piuttosto curioso. In realtà, egli relativizza i fatti. Non però le idee. Anzi, espone idee ancora più compromettenti di quelle già presenti nella prolusione rettorale del 1933.

Egli confessa, tra l'altro, che le sue fonti d'ispirazione politica erano allora (e lascia capire che lo sono ancora), i due libri di Ernst Jünger, *Die totale Mobilmachung* (1930) e *Der Arbeiter* (1932), in cui viene teorizzato “il dominio della volontà di potenza nell'avvenire planetario della Storia” e anche la “nuova libertà” che doveva intendersi come la negazione di ogni forma di libertà democratica. Per questa e altre ragioni, mi sembra che sia arbitrario dire con certezza che Heidegger fu un “vero e proprio” nazista solo per un arco di tempo rigidamente valutato in mesi.

Comunque non va dimenticato un aspetto che, seppur esaminato spesso da diversi autori, non è stato finora sufficientemente chiarito: la prima conflittualità aperta, cioè pubblica, con il Partito nazionalsocialista è indubbiamente documentata dalle sue dimissioni dal Rettorato. Ma la sua conflittualità tende a radicalizzarsi, a diventare dissenso politico, dopo il 30 giugno 1934, data dell'uccisione, per ordine di Hitler, di Ernst Röhm e dei suoi fedeli, della liquidazione da parte dei nazisti stessi della corrente più estremista del loro movimento.³⁸

Con la sanguinosa purga del giugno del 1934, si chiude per sempre il periodo in cui gli intellettuali di destra potevano ancora avere la pretesa di essere più conseguentemente

rivoluzionari del medesimo Hitler. Da quel momento in poi, non ci sarà più spazio per i “giocatori della rivoluzione” (*Revolutionsspieler*) come li chiamava spregiativamente Rudolf Hess. È ormai fuor di dubbio che Heidegger sia stato uno di loro. Così si spiega il suo atteggiamento disincantato a partire dal 1934, i suoi sarcasmi più o meno espliciti, durante le lezioni e i seminari, nei confronti di un regime che considerava aver ormai tradito gli ideali più alti della rivoluzione conservatrice. Il fatto che egli abbia continuato a rinnovare fino al 1944 la sua tessera del partito è irrilevante.

Dopo la svolta del 1936-1938,³⁹ Heidegger concentrerà tutto il suo interesse sulla questione attinente alla “vicinanza tra poetare (*Dichten*) e pensare (*Denken*)”.⁴⁰ La questione di una filosofia che diventa poesia, oppure, se si preferisce, di una poesia che diventa filosofia, è tutt'altro che irrilevante, soprattutto se si pensa alle probabili ragioni che hanno portato Heidegger verso un pensare inteso come poetare. I motivi sono certamente molteplici, non pochi dei quali, come è ovvio, hanno radici profonde nello sviluppo della sua filosofia. Lungi da me volerli ignorare. Non va però sottovalutato un motivo che, a mio parere, ha la sua importanza.

Si può avere infatti il fondato sospetto che Heidegger, avvicinando il pensare al poetare, abbia cercato, consapevolmente o meno, di assicurarsi un'area di maggiore libertà. O meglio impunità. Impunità nei confronti di certi aspetti del suo pensiero che egli preferiva oscurare tramite una sorta di legittimazione “poetica”.⁴¹

Se questo è vero, la sua scelta è stata, a questo riguardo, previdente e addirittura segno di indubbia accortezza. Sembra senz'altro acquisito che, in tutti i tempi, c'è stata più tolleranza per i poeti e i letterati che non per i filosofi. Anche nel nostro tempo si è più disponibili a scusare gli “errori politici”, per esempio, di D'Annunzio, Pound, Benn, Hamsun, Jünger, Hauptmann e Céline che non quelli di Gentile. La spiegazione

va forse cercata nel fatto che risulta più facile espellere la responsabilità politica (o di qualsiasi altro genere) dal poetare che non dal pensare. Il che non significa, sia chiaro, che la responsabilità politica (o di qualsiasi altro genere) non possa essere ospitata dalla poesia. Penso, per esempio, a Heine e a René Char.

Gracián e il politico

Baltasar Gracián fu un gesuita scomodo. Per le sue reali o presunte trasgressioni o inadempienze come membro della Compagnia di Gesù, fu oggetto di una vigile, pertinace diffidenza da parte dei suoi superiori. I generali dell'Ordine, inclini sempre, per mestiere, a dar ascolto alle maldicenze, non lo amavano. Ma le loro riserve nei suoi confronti, se si riflette, non erano del tutto estranee alla logica del sistema. Nella rigida struttura paramilitare che Ignazio di Loyola aveva dato alla Compagnia, una struttura in cui si esercitava – per così dire, *panopticamente* – un controllo assoluto di ciascuno dei suoi membri, il comportamento alle volte troppo disinvolto di Gracián risultava inammissibile. E il castigo che, nel 1658, gli venne inflitto, per la sua inaudita durezza, voleva essere esemplare: allontanamento dalla cattedra di Scrittura, proibizione di possedere “*papel, piuma y tinta*”, ossia divieto di scrivere, digiuno obbligatorio a solo “*pan y agua*” e, non per ultimo, invio al confino.

Tuttavia, non è stato solo da queste avvilenti sofferenze come membro della *Societas Iesu* che Gracián ha ricavato la ricca e articolata esperienza sui meccanismi del potere (e sulla psicologia dei potenti) che traspare dovunque nei suoi libri. La verità è che Gracián, oltre a maltrattato gesuita scomodo, fu anche un chierico cortigiano che, nella veste di confessore e consigliere, si trovò spesso vicino ai potenti. Ed è soprattutto

da queste frequentazioni che deriva la sua esperienza sulla politica e sui politici. Non a caso la sua saggezza è stata chiamata da uno storico spagnolo (Valverde 1980, p. 153) una “*sabiduría de política mundana*”.

Riflessioni morali sul comportamento di coloro che *governano gli uomini* sono presenti, in misura diversa, un po' dappertutto nell'opera di Gracián. Le troviamo in *El Héroe*, in *El Discreto*, in *Oráculo manual y el arte de la prudencia* e in *El Criticón*. Ma noi preferiamo soffermarci qui su *El Político*, un breve saggio che Gracián scrisse nello stile del “biografismo politico barocco” e che ha il merito di riferirsi a una specifica figura storica.

In questo testo, Gracián fa la celebrazione encomiastica di un uomo di potere del secolo precedente, un abbagliante panegirico di chi, per lui, fu un vero e proprio Eroe: il re Ferdinando il Cattolico. Tuttavia il testo si presta a una doppia (o forse tripla) lettura. Alcuni sono del parere che in realtà Gracián, innalzando la figura di questo re, grande politico del passato, si prometteva invece di far risaltare, per contrasto, la mediocrità di Filippo IV, il sovrano regnante in Spagna negli anni in cui egli scriveva. Ma non solo. Presumibilmente, con tale espediente egli voleva altresì, in modo indiretto, rendere omaggio al suo protettore, il napoletano Francesco Carafa, viceré di Aragona e Navarra, dissidente della politica di Filippo e da questo imprigionato un anno dopo la pubblicazione di *El Político*.

Se in un altro suo testo, *Oráculo manual y arte de la prudencia*, Gracián consigliava moderazione nei nostri giudizi e opinioni (*no hablar por superlativos*), in questo caso egli disattende palesemente le sue proprie massime. Gli elogi al suo ammirato re Ferdinando sono tutt'altro che *prudenti*.

Ha avuto Ferdinando afferma Gracián grandi virtù come uomo, e in più quelle di re [...]. Fu universale in talenti, e

singolare nel governare. Grande Caudillo, grande consigliere di se stesso, grande giudice, grande amministratore, persino grande prelato, ma soprattutto massimo re (Gracián 1967, pp. 49 e 51).

Nella sua valutazione dell'agire politico, Gracián è, per certi versi, l'antimachiavelli. Ha in grande stima il politico prudente, in nessuna il politico astuto.

È un volgare aggravio a la politica scrive confonderla con l'astuzia. Alcuni ritengono saggio chi è bugiardo, chi meglio sa fingere, dissimulare, mentire, non avvertendo che il castigo a questi riservato fu sempre morire nell'inganno (p. 54).

Swift: il politico come artista della menzogna

Non molto diversa da quella di Gracián, ma di sicuro più radicale, è la posizione di quel grande esponente del *pensiero polemico* che fu l'irlandese Jonathan Swift. Basandosi sulla sua ricca e accidentata esperienza di seguace, prima dei Whigs poi dei Tories, Swift scrive su "The Examiner", il giornale del quale era direttore, una serie di articoli di feroce critica all'emergente figura del politico moderno. Il più famoso tra questi, pubblicato nel suo giornale il 9 novembre del 1710, trattava dell'*arte della menzogna politica*. Vorrei citare, per esteso, alcuni passaggi che ci sorprendono per la loro attualità:

Nonostante le mie più accurate ricerche, non è chiaro dalla Storia chi per primo abbia convertito la *Menzogna* in Arte e l'abbia adattata alla *Politica*. Quindi prenderò in considerazione soltanto il Sistema moderno, come è stato coltivato negli ultimi vent'anni nella parte meridionale della nostra stessa Isola [...]. Esiste un punto essenziale che

differenzia il *Mentitore Politico* da altri della stessa Categoria: ch'egli abbia memoria breve, come esigono le varie occasioni, che gli si presentano a ogni ora, per contraddirsi e per giurare a favore di entrambi gli estremi di una contraddizione, a seconda delle inclinazioni delle persone con cui ha a che fare. Nel descrivere le virtù e i vizi dell'Uomo [...]. È utile far riferimento a qualche celebre personaggio da cui trarre la nostra descrizione. E subito la mia immaginazione mi richiama alla mente un certo *Grande Uomo*, noto per questo talento [...]. La superiorità del Suo Genio non consiste in null'altro che in una fonte inesauribile di *Menzogne Politiche*, ch'egli distribuisce generosamente in ogni istante dei suoi discorsi, per poi scordarsene con impareggiabile liberalità, e quindi contraddirsi nel giro di mezz'ora. Egli non si chiede mai se una data proposizione sia vera o falsa ma piuttosto se, in quel momento o in quel contesto, sia conveniente sostenerla o ricusarla. Così, se pensate di superarlo in astuzia interpretando, alla maniera dei sogni, ogni sua affermazione come il suo contrario, tenderete invano e sarete ugualmente ingannati, a prescindere da ciò che pensate: l'unica soluzione è immaginare che abbiate udito una serie di suoni inarticolati, senza alcun significato (Swift 1966, pp. 9, 10 e 11).

In questa beffarda caratterizzazione del politico come subdolo artista della menzogna, come bugiardo irriducibile, Swift allude ovviamente a personaggi suoi contemporanei, ma è evidente che tale caratterizzazione è altrettanto consona a molti politici della nostra epoca. Tuttavia ciò che ci interessa nel sarcastico rilievo di Swift non è il fatto, peraltro assai ovvio, che il politico abbia, di solito, un rapporto a dir poco bizzarro con la verità. Importante per noi è piuttosto mettere in rilievo che Swift si presenta come un geloso guardiano della verità, preannunciando ciò che sarà uno degli elementi distintivi del comportamento pubblico dell'intellettuale moderno. E cioè, la

tendenza a reclamare per sé la parte dell'antibugiardo per antonomasia. Il che, va detto, molto spesso ha suscitato, per diverse ragioni, forti perplessità. Non si può infatti dimenticare che, tra l'altro, lo stesso intellettuale è stato sovente accusato di contribuire solo a nobilitare, ossia a rendere sempre più *artistica*, l'arte della menzogna. Sarebbe però ingiusto non riconoscere che, in molti casi, le denunce sul comportamento mendace dei politici hanno certamente reso possibile una moralizzazione della vita pubblica.

Erasmus e la rappresentazione di sé

Da quando l'intellettuale, tra il Quattrocento e il Cinquecento, comincia a farsi sempre più consapevole della propria identità – ossia della sua diversità e della sua relativa autonomia come soggetto sociale – la rappresentazione di sé, la cura della propria immagine pubblica, diventa un'ossessione. È l'ossessione di Erasmo. In questo senso, egli può essere visto come il precursore di un atteggiamento assai diffuso tra gli intellettuali *moderni*. Alludo, in concreto, all'indaffarata attività promozionale delle proprie idee e delle proprie opere. Un'attività che si trasforma spesso in un maniacale adoperarsi nella costruzione di una propria agiografia.

La tesi di un Erasmo abilissimo gestore della propria celebrità, benché non da tutti condivisa, è attestata, con una ricca e convincente documentazione, da Lisa Jardine. Nella prefazione al suo libro *Erasmus, Man of Letters*, la studiosa britannica scrive:

Quello che sostengo qui è che il rilievo europeo di Erasmo è qualcosa su cui Erasmo stesso ha fatto un investimento considerevole, sia in termini di impegno che di immaginazione. Dimostrerò con quale maestria egli abbia

saputo manipolare i nuovi mezzi di comunicazione del suo tempo – la pittura altamente illusionistica e il libro a stampa (in particolare il volume pubblicato delle sue “lettere familiari”) – facendone un uso sofisticato per ottenere una comunicazione totalmente innovativa. In un'epoca nella quale l'idea della fama intellettuale a distanza era una cosa strana, o perlomeno associata quasi esclusivamente agli scrittori dell'antichità e ai loro testi, la sua padronanza delle attività di edizione e di stampa in particolare proiettarono la sua figura ben al di là del *milieu* olandese. Erasmo ha inventato il carisma del professore assente – la figura che ispira reverenza con il suo solo nome sul frontespizio, senza bisogno che sia presente in aula. L'insegnante che non è *mai* stato presente (dopo i primi anni di povertà, Erasmo non ha mai effettivamente insegnato), ma la cui presenza è stata evocata attraverso i ritratti, le silografie o la raccolta delle lettere personali, che accompagnavano i suoi libri di testo, le sue traduzioni e le sue pubblicazioni, tutti accolti con enorme successo e ripubblicati, rivisti e riproposti a intervalli regolari. [...] La statura straordinaria e, a quanto pare, imponente di Erasmo, fissata con abilità da Metsys e Holbein nei ritratti che ancora oggi ci sono familiari, era allora, così come lo è oggi, un'illusione. Lo stesso Erasmo – quello storico, contrapposto all'Erasmo immaginato – era un innovatore del tutto indipendente, che nel corso della sua vita ottenne solo modesti riconoscimenti accademici e nessun particolare avanzamento nelle gerarchie ecclesiastiche. Era un produttore itinerante di libri di testo e di traduzioni in copie multiple; accadeva di rado che avesse una casa propria: viveva nelle case degli stampatori, gestendo un'affaccendata “officina” editoriale (Jardine 1993, pp. 5 sgg.).

Erasmo, infatti, è stato uno dei primi “uomini di lettere” a riconoscere l'importanza rivoluzionaria della stampa a caratteri mobili. Non solo come novità tecnica, ma soprattutto come un

nuovo mezzo di comunicazione destinato a favorire la diffusione di massa dei libri, vale a dire destinato a superare la natura esclusiva ed elitaria propria delle opere realizzate nelle botteghe dei copisti e dei miniaturisti.

Tuttavia Erasmo non si ferma qui. Egli coglie un altro rilevante aspetto della realtà che si va configurando: le abitudini di lavoro dei *dotti*, di fronte alla comparsa della stampa, non possono rimanere le stesse. Essi devono abbandonare la loro tradizionale passività e rendersi partecipi dei processi produttivi della nuova editoria. Il che, in pratica, significa entrare in diretto contatto con gli stampatori. E ciò per assisterli in ogni fase del loro lavoro; per suggerir loro opere da stampare, proprie o di altri, e per essere di aiuto nei diversi compiti redazionali, in stretta collaborazione con i *commendatores*, *emendatores* e *castigatores*. (La collaborazione dello stesso Erasmo con gli stampatori Martens a Lovanio e Froben a Basilea era esemplare in questo senso.)

Ma i nuovi ruoli che il *dotto* è chiamato ad assumersi non vengono solo a cambiare il suo profilo, per così dire, *professionale*. Il mutamento di ruolo investe altresì la natura dei suoi rapporti con le istituzioni. Rapporti che si fanno difficili, e in certi casi apertamente conflittuali. Perché le istituzioni, come si sa, preferiscono, ieri come oggi, la stabilità dei ruoli. E chi trasgredisce questo principio rischia l'isolamento.

Erasmo, che ne è consapevole, adotta alcuni accorgimenti tattici. Tra questi, il principale consiste nell'individuare, in diverse città europee, le persone che, come lui, siano convinte che l'avvento della stampa (e della nuova editoria) apra straordinarie prospettive alla diffusione della cultura, e che siano inoltre disponibili a unire i loro sforzi per facilitare tale sviluppo.

È l'approccio che, con riferimento a Erasmo, è stato chiamato, forse un po' sopra le righe, *cospirativo*.⁴² Per attuare

il suo disegno, egli diventa un *dotto* nomade, senza fissa dimora. O meglio: con molteplici dimore. Viaggia instancabilmente per tutta l'Europa. Risiede, anche per lunghi periodi, a Parigi, Cambridge, Venezia, Torino, Basilea e Friburgo. Per questo, ma non solo per questo, lo si può ritenere uno dei primi *cittadini del mondo*. Il che nella sua epoca significava, a rigore, essere *cittadino d'Europa*, ossia cittadino, per dirla con le sue parole, di “questo pezzetto di mondo che ci è stato lasciato” (Halkin 1987, tr. it. 1989, p. 333).

Ma nella cosiddetta attività *cospirativa*, erano altrettanto importanti, al di là dei suoi incontri personali, i suoi famosissimi carteggi, scambi epistolari in gran parte pubblicati in vita sotto la sua stessa regia. Raramente una personalità influente del suo tempo – uomo di potere o “amico erudito” – è riuscito a sfuggire alla onnipervasiva ragnatela di contatti della quale Erasmo era il paziente tessitore.

In questa missione (perché di una vera e propria missione si trattava), egli era aiutato da un'eccezionale facilità al contatto umano (Yates 1984, p. 225). Questo, tuttavia, non spiega tutto il suo successo. È lecito supporre che un ruolo non minore lo abbia giocato il suo infaticabile impegno autopromozionale. Non c'è dubbio che Erasmo fosse riuscito a propagare un'immagine molto accattivante di se stesso, un'immagine che sapeva amministrare con eccezionale perizia. Va menzionata, in proposito, l'importanza che egli accordava ai suoi ritratti, la cui esecuzione pittorica controllava nei minimi particolari.⁴³

Tutto sembra indicare che Erasmo, di fatto, fornisse indicazioni molto vincolanti ai suoi ritrattisti: indicazioni sul modo in cui doveva essere rappresentato, sulle caratteristiche della stanza in cui la figura doveva essere collocata, sui libri, i mobili e le suppellettili in essa esposti, ma anche sul proprio portamento, sugli abiti e persino sulle fattezze del suo viso.

A ben guardare, ogni ritratto di Erasmo, con l'eccezione di

quello eseguito da Dürer nel 1526,⁴⁴ è una sorta di autoritratto. Con Erasmo, infatti, la rappresentazione dell'intellettuale appare fortemente condizionata dalle pratiche di autorappresentazione, pratiche che, in ultima analisi, non sono altro che sottili espedienti di automitologizzazione.⁴⁵ È qui forse che si deve cercare la radice del tanto diffuso atteggiamento esibizionista dell'intellettuale dei nostri giorni, la sua abitudine a fare sfoggio di sé in ogni occasione. Alludo alla sua, talvolta maniacale, voglia narcisistica di presenzialismo, di cercare con tutti i mezzi di stilizzare la propria immagine pubblica, di costruirsi un'identità archetipica facilmente riconoscibile nel turbolento, frenetico mercato delle personalità.

L'intellettuale minimalista

Ai nostri giorni, il tradizionale ruolo sacerdotale dell'intellettuale assume diverse forme. Non sempre s'identifica con lo stile tipico di chi predica da un pulpito. Vi è ora una nuova varietà: è quella dell'intellettuale che sceglie piuttosto lo stile del confessionale. Gli piace parlare sottovoce, molto vicino all'*orecchio della gente*, come fa appunto chi, da dietro la grata, sussurra penitenze e assoluzioni. La sua retorica è semplice. La sua logica rudimentale, ma suadente. Di solito fa uso di aforismi, di massime che dovrebbero lasciar intravedere una bonaria e distaccata saggezza sul vivere quotidiano delle donne e degli uomini. I suoi temi preferiti appartengono alla categoria minimalista, a una sorta di minima-minima moralia. Ai suoi lettori, ascoltatori o telespettatori somministra consigli di ogni sorta: sull'amore, sulla felicità, sulla vita di coppia, sull'amicizia, sull'educazione dei figli, sull'invidia, sulla vanità, sul rancore.

Ma, a ben guardare, l'intellettuale minimalista non fa

altro, in questo campo, che imitare maldestramente ciò che è stato detto prima dai grandi esponenti della tradizione moralista di tutti i tempi e luoghi. Alludo, di preciso, a pensatori come Confucio, Lao-Tzu, Seneca, Epitteto, sant'Agostino, Montaigne, Gracián, Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère, Schopenhauer, Lichtenberg e Nietzsche. Con stupefacente disinvoltura vengono ora riproposte *brutte copie* – e persino copie *tout court* – di aforismi, massime e sentenze enunciati da questi pensatori. E il contesto in cui sono inserite è tale che il risultato è sempre una loro caricatura, una loro oltraggiosa banalizzazione.

Tuttavia, un'analisi più accurata dimostra che forse non è questa, in realtà, la tradizione alla quale l'intellettuale minimalista fa riferimento. Nel suo fraseggiare edificante si ritrovano piuttosto le tracce di quei saggi e trattati sulla felicità che, nel XVIII secolo in Francia, erano destinati alla frivola *causerie* salottiera. Fraseggiare che consisteva soprattutto, secondo Robert Mauzi (1994, p. 9), in “luoghi comuni d'ispirazione epicurea o stoica, vestigia più o meno turpi di pensiero metafisico o di morale cristiana, slogan borghesi il cui secondo fine era evidente”. In questo modo, l'intellettuale minimalista entra, di fatto, in concorrenza con quei giornalisti che, sulla cosiddetta stampa femminile, curano la *posta del cuore*. Con l'aggravante che questi ultimi sanno sovente farlo meglio.

La sindrome Stentore

All'estremo opposto della figura dell'intellettuale minimalista, ne troviamo un'altra che certamente di minimalista non ha nulla. Abbiamo visto che, fino a non molto tempo fa, l'intellettuale aveva ascolto perché aveva voce. Il fatto che oggi la sua voce abbia perso ascolto, appannata da

una miriade di altre voci con più ascolto della sua, è per l'intellettuale, soprattutto per l'assiduo frequentatore della televisione, motivo di frustrazione. Ed egli reagisce, a mio parere, in modo alquanto bizzarro. Erroneamente egli crede che sia una questione di decibel, di intensità sonora della voce. In mezzo a una foresta di voci che ammutoliscono la sua, egli opta per l'urlo stridente, alzando a dismisura la voce. Rifiuta la pratica dell'argomentazione e si abbandona a quella della vociferazione. E siccome pensare (e persuadere) non è mai stato vociferare, egli non viene di solito preso sul serio.

Si può dire che questo intellettuale è afflitto dalla *sindrome Stentore*. Come si ricorderà, nell'*Illiade*, Stentore era quel guerriero acheo in cui si impersonava la dea Hera, e che durante il combattimento “tanto forte gridava quanto cinquanta degli altri”. (Da qui l'espressione voce *stentorea*, ossia voce forte, potente.)

Tuttavia l'urlo non è solo violenza (acustica) sugli altri. Di solito, l'urlo apre la strada a un'esplosione di violenza verbale generalizzata: insulti, impropri, ingiurie rivolte a tutti coloro che la pensano (o si presume che la pensino) diversamente. Il risultato è un grottesco *happening* di gesti e di parole in libertà. A pensarci, questo tipo d'intellettuale ha qualcosa del commediante. Cultore della finta veemenza, della gesticolazione scomposta, dell'ira in apparenza irrefrenabile, il suo comportamento è quello di un *terrorista dell'espressione*. Il suo atroce *overacting* chiude ogni possibilità di dialogo. Non è da escludere però che lo spettacolo che ne risulta possa essere per alcuni motivo di sollazzo. Specialmente per coloro che si divertono di fronte allo spettacolo, oggi tanto frequente, dell'autodegradazione dell'intellettuale. Dell'intellettuale ridotto al ruolo avvilente di buffone di corte – di corte televisiva – sempre disponibile, come il Professor Unrat nell'indimenticabile film *Der Blaue Engel*, a cantare ogni sera, su richiesta di un pubblico sprezzante, il suo “chicchirichì”.

“Morte dell'intellettuale” e democrazia

Importante mi sembra, invece, soffermarmi ancora una volta sulle sorti di quel tipo d'intellettuale che un po' dappertutto viene oggi considerato ormai una specie in via di estinzione: l'intellettuale-sacerdote. In questa tematica ci sono alcuni punti che meritano un ulteriore approfondimento. Anzitutto, nella nostra precedente riflessione sull'argomento non è emerso con la dovuta chiarezza se l'intellettuale-sacerdote debba essere giudicato un'anomalia che si è stranamente protratta attraverso i secoli, oppure se questo ruolo trovi una sostanziale ragion d'essere nelle esigenze della dinamica storica e le sue difficoltà attuali siano dunque soltanto contingenti.

Certo, alla sensibilità moderna alcuni aspetti del comportamento dell'intellettuale-sacerdote possono apparire come espressioni di inequivocabile megalomania. Da dove viene altrimenti la sua tendenza a credersi l'unico depositario della chiaroveggenza universale, l'unico in possesso della chiave giusta per interpretare (e predire) il divenire storico? Da dove la sua smania di comparire come il surrogato laico dell'occhio di Dio che, se non tutto vede, ha la pretesa almeno di tutto intravedere?

Tuttavia, benché questa insofferenza nei confronti dell'intellettuale-sacerdote sia, per certi versi, più che giustificata, risultano assai meno persuasive le conclusioni che da essa si traggono. In realtà, si ipotizza un mondo assolutamente privo di voci critiche o discordi. Un mondo, dunque, in cui andrebbero messi in fuga (e in ridicolo) tutti coloro che, bene o male, hanno cercato sino a ora di far sentire la loro voce sulle questioni che attanagliano la vita e il destino degli uomini. Sicuramente tale scenario, anche se non turbato dalla megalomania dell'intellettuale-sacerdote, sarebbe, da ogni punto di vista, inaccettabile per una vigile coscienza

democratica.

Alcuni studiosi, per le ragioni appena dette, sono consapevoli di quanto possa essere rischioso annunciare la fine di qualcosa senza al contempo chiarire con che cosa debba essere sostituita. Proprio in questa ottica essi cercano di mettere in salvo almeno alcune delle funzioni tradizionali dell'intellettuale-sacerdote, ma forse attribuendo loro un nome nuovo o anche uno vecchio con intonazione diversa. Vi è chi sostiene, per esempio, la famigerata tesi della morte dell'intellettuale, ma ritaglia uno spazio particolare, e anche un futuro assai promettente, a ciò che viene denominato il “filosofo”, una figura destinata a colmare il vuoto lasciato dalla morte dell'intellettuale. Il ruolo del filosofo consisterebbe, secondo questo modo di vedere, in una “sobria, socratica destabilizzazione dei discorsi della *pólis*”.⁴⁶

Si possono condividere o meno le scelte terminologiche, ma è innegabile che la questione sollevata è importante. Poiché, se si vuole evitare il rischio suaccennato, è necessario che venga individuata una nuova (o rinnovata) figura sociale capace di continuare a stimolare il pensiero, ossia di continuare a problematizzare il nostro sapere sugli uomini e sul mondo, ma anche sugli “oggetti filosofici”.

L'intellettuale brontolone

Non c'è dubbio che l'annuncio di una presunta, imminente morte dell'intellettuale può essere inteso come un tentativo di rimuovere la tradizione di quel particolare modo di essere intellettuale di cui, per esempio nel contesto della cultura tedesca, Heine è stato forse l'esponente più tipico.⁴⁷ Ovvero: la tradizione dell'intellettuale radicale, dell'intellettuale critico, dell'intellettuale scomodo. Musil (1978) la chiamava la tradizione dell'“intellettuale brontolone”

(*schmollender Intellektuelle*).

Il richiamo a un comportamento socratico, anche se sobrio, potrebbe indurre un lettore incline alla semplificazione eccessiva a pensare che la morte dell'intellettuale non sia altro che un atto sostitutivo: Socrate al posto di Heine, per intenderci. La difficoltà è che nell'immaginario letterario-filosofico lo stile discorsivo di Heine ha molte somiglianze con quello che viene attribuito a Socrate. Si è parlato della “cattiveria raffinata nel discutere” di Socrate.⁴⁸ Nell'opera di Heine, Nietzsche ammira la “divina cattiveria” (*göttliche Bosheit*).⁴⁹ In poche parole, se Heine era, per dirla con Musil, un intellettuale brontolone, Socrate lo era ancora di più. Se Socrate era un destabilizzatore dei discorsi della *pólis*, Heine lo era ancora di più. Con la differenza, questa sì, che Heine, per la sua matrice saintsimoniana, non era un pensatore pessimista, mentre forse Socrate lo era.⁵⁰

Talvolta si ha l'impressione che l'intellettuale, sconvolto dall'attacco serrato e generalizzato alla sua identità, cerchi rifugio nei panni del “malato (o meglio moribondo) immaginario”, anche se, come Zeno nel romanzo di Italo Svevo, non accetterebbe mai di essere giudicato tale.

Lasciando da parte queste sfumature interpretative, va riconosciuto che l'idea di far subentrare il filosofo al posto dell'intellettuale-sacerdote è abbastanza suggestiva, seppur discutibile. Dico suggestiva, nel senso di provocatoria. Soprattutto se al filosofo in questione viene affidato il compito di rinverdire lo stile di pensare e di discorrere del vecchio Socrate, maestro della contesa verbale come modo di pensare insieme. E questo nella nostra civiltà del tempo reale, una civiltà che sembra allontanarsi sempre di più dal tempo mediato della controversia colloquiale, ossia da quel tempo filosofico appunto che, nel passato, ha reso possibile (e necessario) un Socrate.⁵¹

Peraltro la proposta di una nuova centralità del filosofo

avviene in un momento, come l'attuale, in cui la filosofia sta vivendo una seria crisi dei suoi presupposti fondanti. Tutto ciò fa pensare che il filosofo che ci viene suggerito non sia il filosofo tradizionale, ma qualcosa d'altro che, per una scelta terminologica infelice (o forse felice, non si sa), si è preferito chiamare filosofo. Se così non fosse, si tratterebbe della consueta azione di retroguardia per salvare una figura d'intellettuale sospettata, dai filosofi stessi, di essere un retaggio del passato.

Eppure un punto di riferimento assai preciso è stato fornito: il discorso destabilizzante di Socrate. Da parte nostra, abbiamo creduto opportuno ricordare il discorso altrettanto destabilizzante di Heine. Di sicuro, i nomi del filosofo Socrate e del poeta Heine (e i loro rispettivi discorsi) hanno, in questo contesto, una funzione puramente allegorica, da non prendere quindi alla lettera. Ciò malgrado, servono a individuare almeno una caratteristica del filosofo di domani: egli dovrà, se vuole essere nuovo, restare fedele al ruolo di "risvegliatore di coscienze" proprio dei due archetipi menzionati. Il che in pratica non significa altro che cercare di contrastare con tutti i mezzi l'appiattimento della nostra visione del mondo, di scompaginare a tutti i livelli i prepotenti disegni di omologazione, di corrodere ogni dogmatica certezza integralista, qualunque ne sia l'ispirazione.

Ma perché si tenta di far diventare questo antico, seppur nobile e generoso programma della cultura occidentale (che l'Illuminismo aveva fatto proprio), il programma di un nuovo tipo d'intellettuale? Non so se convincente, ma una spiegazione c'è. In un'epoca in cui tutti i ruoli tradizionali dell'intellettuale, come abbiamo visto, appaiono fortemente rimescolati, l'idea di mantenere fermo almeno questo ruolo mi sembra una proposta sulla quale si dovrebbe riflettere.

Molti la rifiutano, in quanto la giudicano unicamente come una semplice riedizione dell'intellettuale-sacerdote. Non

solo: escludono che tale proposta abbia qualche possibilità di attuazione.

Personalmente, mi guardo bene dal dire che questa possibilità sia, per principio, da escludere o meno. Bisogna andar cauti con i pronostici. Chi avrebbe potuto immaginare, appena pochi anni fa, che gli intellettuali, come è accaduto nei paesi dell'Est, avrebbero riconquistato un ruolo di avamposto nei grandi processi di trasformazione dell'assetto sociale e politico? In questo caso, si dimostra come dare per liquidata, come si fa spesso, la figura del "risvegliatore di coscienze" sia alquanto prematuro.

Democratizzazione del sapere

Tuttavia la questione della crisi d'identità dell'intellettuale va tenuta in debito conto. Vorrei tornare sull'argomento. Molti autori vedono nella diffusione generalizzata dei lavori intellettuali una delle cause della crisi. Non c'è dubbio che nei paesi industriali più avanzati si constata oggi una sempre maggiore diffusione del lavoro intellettuale, il che si spiega, come è noto, sia con il processo di terziarizzazione in atto, sia con l'aumento del numero di cittadini con istruzione media e superiore. In una prospettiva avveniristica, taluni sono convinti che in un futuro non lontano tutti gli uomini svolgeranno compiti di natura intellettuale. Il che significa, quindi, che tutti gli uomini potranno essere considerati, in qualche modo e in qualche misura, intellettuali. Non è, se si pensa bene, un'utopia. È più che probabile che le cose vadano in quella direzione.

Dobbiamo tuttavia essere attenti a non creare confusione nelle categorie che utilizziamo nell'esaminare tale eventualità. Non da oggi, ma da sempre, gli uomini sono stati, per dirla con Pascal, "canne pensanti". È una definizione molto accattivante.

Eppure occorre ammettere che, anche questo da sempre, alcune "canne pensanti" sono state più pensanti delle altre. Simile constatazione, ci tengo a dirlo, non vuole essere discriminatoria nei confronti di quegli uomini che sono meno pensanti degli altri, si tratta semplicemente della constatazione di un fatto ovvio e ineccepibile.

Mi risulta difficile immaginare che chicchessia possa avere argomenti, argomenti attendibili ovviamente, per dubitare che Aristotele, Leibniz, Kant, Peirce e Wittgenstein siano stati uomini più pensanti degli altri. In questa ottica, mi chiedo: il prevedibile (e desiderabile) aumento del numero complessivo dei soggetti che svolgono attività intellettuale, la crescita cioè della democratizzazione del sapere, potrà contribuire, a un certo punto, a rendere obsoleta la questione prima sollevata delle "canne pensanti" che sono più pensanti delle altre? In altre parole, saremo tutti nel futuro ugualmente pensanti?

Pensiero operante/pensiero discorrente

A costo di apparire troppo semplicistico, vorrei fare una distinzione tra il pensiero operante e il pensiero discorrente. Distinzione, lo so, che porta in sé le debolezze e i rischi tipici di ogni dualità categoriale. Comunque una distinzione che ha una lunga tradizione nella filosofia occidentale. Sono sempre più convinto che siamo oggi agli inizi di una svolta formidabile nell'ambito del pensiero che ho chiamato operante, del pensiero cioè che agisce sull'assetto produttivo e comunicativo della società. Di conseguenza, si può prevedere che nel futuro tutti saremo ugualmente intellettuali, tutti ugualmente pensanti, poiché, se le cose vanno bene (il che non è scontato), tutti potremo avere accesso alle stesse "tecnologie di pensiero".

Non è possibile però argomentare allo stesso modo per

ciò che concerne l'ambito del pensiero discorrente. Alcuni disinvolti visionari dei mondi futuri, fanatici credenti in un avvenire ultra-postindustriale, sostengono la tesi che nel secolo prossimo venturo non ci sarà più posto per il pensiero discorrente. Il pensiero sarà operante, o non sarà. Una visione, va detto per inciso, molto simile per certi versi all'idea hegeliana (e marxista) del superamento – o della fine – della filosofia. Visione secondo la quale, tutto sommato, s'ipotizza che l'uomo di domani avrà poco in comune con l'uomo di oggi e di ieri, uomo quest'ultimo di certo operante ma anche discorrente, anche filosofante.

Non c'è dubbio che gli attuali, prodigiosi sviluppi della scienza e della tecnica comporteranno nel futuro, se gli obiettivi prefissati saranno totalmente o in gran parte raggiunti, profondi mutamenti nella realtà in cui l'uomo vive, e dunque nell'uomo stesso. Di sicuro, l'*humana condicio* non sarà la stessa di prima.

È assurdo però favoleggiare, come si fa oggi spesso, su quali saranno gli ambiti in cui si avranno sostanziali mutamenti. Perché si dimentica che almeno un aspetto, così mi auguro, rimarrà imm modificabile: la capacità di comportarci, in certi casi, imprevedibilmente, ossia di generare sorprese. Una delle sorprese possibili è, per esempio, la rinascita, in manifesta contraddizione con tutti gli scenari *surprise-free* ipotizzati dai futurologi, del pensiero discorrente. In fin dei conti, la democrazia presuppone l'agire comunicativo pubblico. Questo, a sua volta, presuppone il pensiero dialogico, del quale il pensiero discorrente è parte essenziale.

Note

¹ Al tema dell'intellettuale sono state dedicate alcune voci di enciclopedia. In inglese quella di Shils (1968), in italiano quelle di Bobbio (1978) e di Asor Rosa (1979). Vorrei inoltre citare alcuni autori e testi che, secondo me, hanno contribuito a individuare importanti, seppure non sempre condivisibili, direttrici d'analisi della "condizione intellettuale": Weber (1926), Benda (1927), Nizan (1932), Thibaudet (1932), Ortega y Gasset (1940), Schumpeter (1942), Merton (1949), Gramsci (1949a), Mannheim (1953), Sartori (1953), Bobbio (1955), Aron (1955), Geiger (1956), Le Goff (1957), Wright Mills (1959), Lukács (1962), Hofstadter (1962), Bodin (1962), Adorno (1963b), Schroer (1964), Nossack (1964), Coser (1965), Baran (1965), Michel (1968), Sartre (1972), Shils (1972), Garin (1974), Gouldner (1979), Habermas (1985), Walzer (1988). Va segnalato tuttavia che questi contributi, con poche eccezioni, riguardano esclusivamente la problematica degli intellettuali nel contesto dei paesi occidentali. Said (1994) ha dimostrato come questo approccio sia parziale e persino fuorviante.

² Sull'*affaire* Dreyfus cfr. Reinach (1901-1911), Arendt (1965), Bredin (1993), Stock (1994). In verità, però, la parola "intellettuale" non era nuova nell'uso sostantivato, e neppure nel significato che, a partire soprattutto da quella controversia, le viene oggi attribuito. La consultazione di dizionari storico-etimologici di alcune delle principali lingue europee lo dimostra. In inglese era già utilizzata, seppur di rado, alla metà del Seicento. Nell'Ottocento la si trova più frequentemente. Ne fanno uso Byron nel 1813; Ruskin nel 1847; A.A. Watts nel 1884.

In spagnolo, sembra che sia stato A. Ayala, nel 1848, il primo a far ricorso a questo termine. In tedesco e in italiano, si diffonde tra il primo e il secondo decennio del nostro secolo e sicuramente per influenza francese. Cfr. Idt (1969).

³ Il titolo che fu dato a quella lettera, *J'accuse*, fu opera di George Clemenceau, direttore capo del giornale, non di Zola.

⁴ Sui *philosophes* e sugli *idéologues* cfr. Moravia (1968 e 1974), White (1970), Di Rienzo (1983 e 1988) e Castoldi (1988).

⁵ Sugli intellettuali nella Germania di Weimar cfr. Laqueur (1974), Villari (1978), Reinhardt (1982), Stark (1984).

⁶ Certamente, la destra ha abbandonato oggi questa rozza terminologia, ma l'atteggiamento anti-intellettuale, con poche eccezioni, rimane. Cfr. Brunn (1979), Steinfels (1979), Habermas (1982) e Fetscher (1983).

⁷ Cfr. Debray (1989). Per quanto riguarda il Partito comunista italiano, cfr. Ajello (1979). Circa l'influenza dell'"idea comunista" sugli intellettuali in generale si veda l'esauriente trattazione di Furet (1995).

⁸ Altrettanto importante nel pensiero di Kautsky, va detto per inciso, è l'analisi del rapporto degli intellettuali (egli parlava allora genericamente di *Intelligenz*) con le organizzazioni politiche, burocratiche e produttive. In un certo senso, Kautsky anticipa l'idea dell'"intellettuale organico" di Gramsci.

⁹ Sull'eterodossia nella tradizione religiosa (cristiana), vedasi la monumentale opera di M. Menéndez y Pelayo (1948). Nello stesso ambito gli studi sui mistici di Bastide (1948), sugli eretici di Christie-Murray (1989) e sui puritani di Pennington e Thomas (1978). Il caso dell'eterodossia religiosa è molto utile per illustrare il tema che ci preoccupa, in specie per l'infinita varietà di comportamenti ai quali ha dato origine.

¹⁰ Citato in Mollat (1966).

¹¹ Taylor (1985).

¹² Starobinski (1982).

¹³ Lepenies (1972).

¹⁴ Circa il ceto dei mandarini in Germania vedasi Ringer (1969) e Brunkhorst (1987). Per una trattazione più dettagliata sullo sviluppo del dibattito tedesco sugli intellettuali in genere, vedasi Dahrendorf (1964), Fritzsche (1976), Schelsky (1977), Gehlen (1978a, b, c, d), Sontheimer (1978 e 1982), Canfora (1979), Ball (1980), Habermas (1982 e 1987) e Stark (1984).

¹⁵ Cfr. Bourdieu (1984).

¹⁶ Nagel (1979, p. 78 tr. it.). Su McNamara cfr. Shapley (1993) e soprattutto il libro di McNamara (1995) in cui egli, indifferente verso i tre milioni di vietnamiti e i 58.000 americani morti, recita un tardivo atto di contrizione.

¹⁷ Per una discussione generale sul ruolo dell'esperto all'interno della dialettica tecnocrazia-politica, si veda il libro di Fischer (1990), forse, a mio giudizio, il più stimolante contributo nella più recente letteratura sull'argomento. Cfr. anche Dahl (1985 e 1989).

¹⁸ Cfr. sull'argomento Fichte (1971a), Meinecke (1924), Cassirer (1927), Gramsci (1949b), Chabod (1964), Gilbert (1965), Jay (1968), Dotti (1979), Sasso (1980), Horkheimer (1987) e Aron (1993).

¹⁹ Machiavelli (1954, p. 1115).

²⁰ Sull'intellettuale-esperto in generale cfr. Fischer (1990).

²¹ Sull'intellettuale-scienziato cfr. Machlup (1962), Merton (1973), Feuer (1963) e De Solla Price (1963).

²² Il tema della separazione tra sapere e competenza non è nuovo nella tradizione filosofica occidentale. Come ha ricordato Hans Blumenberg (1981), i sofisti erano favorevoli a questa separazione, Socrate, invece, la considerava un errore. Per Socrate, come dice Blumenberg, "tutto il potere sta nell'orizzonte del sapere" (p. 16 tr. it.). Dunque un anticipatore di Bacone e Foucault. Cfr. Bochenski (1974). Bochenski ha distinto tra "autorità di chi sa" ("autorità epistemica") e "autorità di chi comanda" ("autorità deontica"). Sull'argomento

mi sono già soffermato ne *Il futuro della modernità* (1987, pp. 125 sgg.). È un tema che il politologo Sartori (1979, p. 310) ha esaminato con notevole acume. “In essenza,” scrive Sartori, “il problema è come il sapere (chi sa) si rapporta o meno con il potere (chi comanda). Le combinazioni possibili sono quattro: 1) potere senza sapere; 2) sapere senza potere; 3) i sapienti hanno anche il potere; 4) i potenti hanno anche il sapere.” Sullo stesso tema si veda anche Wrong (1976, pp. 262-272).

²³ Per quanto concerne la vita di Cervantes cfr. Arbó (1945), Valbuena Prat (1970), Mayans y Siscar (1972) e Canavaggio (1986).

²⁴ Lungi da me voler dare giudizi malevoli generalizzabili a tutti gli intellettuali, come fa il sermoneggiante e superficiale libro di P. Johnson (1988). In sostanza, Johnson cerca di dimostrare che gli intellettuali sono umanamente peggiori dei non intellettuali, il che è una tesi a dir poco azzardata. Cfr. Doniger O'Flaherty (1989).

²⁵ Dürer (1962, pp. 22-73). Su Dürer cfr. anche Rheims (1959, pp. 74-78). Sul rapporto tra architetti e committenti nel Rinascimento cfr. Goldthwaite (1980) e, sul rapporto tra pittori e committenti nel barocco, Haskell (1963). Sempre sull'intellettuale come soggetto economico cfr. Michels (1921) e Adler (1923). Sulla componente “soggettiva” nei confronti del denaro, cfr. Simmel (1900) e anche Schmölders (1966).

²⁶ Su Daniel Defoe rimando allo scritto a lui dedicato (*L'età progettuale e Daniel Defoe*) nel mio testo *Il futuro della modernità* (1987).

²⁷ Sulle disavventure economiche di Flaubert vedasi Troyat (1988).

²⁸ A dire il vero, il coinvolgimento di Mill come funzionario della East India Company non era visto da lui soltanto come un mezzo adatto al proprio sostentamento economico. Egli stesso riconosce che i suoi trentacinque anni di servizio nella Company, dal 1823 al 1858, hanno avuto una

grande rilevanza. Infatti, poche righe più avanti Mill aggiunge: "...la mia posizione ufficiale, che mi offriva l'opportunità di imparare con l'osservazione diretta i presupposti della gestione concreta dei pubblici affari, è stata di grande valore per me come riformatore teorico delle opinioni e delle istituzioni del mio tempo" (Mill 1924, p. 59). Ma qui insorge un altro problema. È noto che Mill si identificava con la visione politica sottostante all'amministrazione coloniale dell'India. Una visione che era quella del padre, James Mill, suo predecessore nell'importante mansione di *Chief Examiner of the Indian Correspondance*. Padre e figlio condividevano il pregiudizio che tutte le forme di governo e società non conformi a un modello europeo dovessero essere considerate *barbarous*. Edward Said ha ricordato come John Stuart Mill, grande teorico delle libertà democratiche, rifiutava al tempo stesso che tali libertà potessero essere concesse all'India, in quanto "gli indiani erano inferiori dal punto di vista civile e culturale, se non razziale" (Said 1978, cfr. anche 1993 e 1994). Quando nel 1858 il parlamento inglese propose una riforma che significava in pratica l'eliminazione della Company, Mill si oppose pubblicamente con estrema veemenza. Vi è inoltre una ulteriore ambiguità nella posizione di Mill sul giornalismo. In realtà, egli non è stato molto conseguente nel suo esplicito rifiuto a scrivere per i giornali. Basta ricordare le sue assidue collaborazioni con "Daily News", "The Examiner", "The Globe" e "The Morning Chronicle", senza menzionare i suoi regolari contributi alla "Westminster Review" e alla "London and Westminster Review".

²⁹ Cfr. Fichte (1971b), il primo a parlare della "missione del dotto" (*die Bestimmung des Gelehrten*).

³⁰ Cfr. Adorno (1963a), McQuail, Blumler e Brown (1972), Rothman (1979), Paletz ed Entman (1981), MacCabe (1986), Enzensberger (1988).

³¹ Raccontato da Paletz ed Entman (1981, p. 54). Per

maggiori particolari sul rapporto media (in special modo la televisione) e politica negli Stati Uniti, si rimanda a Robinson (1981, pp. 98-116).

³² Alcune delle annotazioni qui fatte sul rapporto politico/intellettuale valgono anche per l'analisi del rapporto sindacalista/intellettuale. Su questo argomento vedasi Pizzorno (1980).

³³ L'argomento è stato sovente utilizzato per giustificare (o quasi), come vedremo più avanti, l'adesione di Heidegger al nazismo. Questa adesione sarebbe stata solo un "incidente di percorso", insomma un errore che, non a caso, viene chiamato l'"errore di Platone" (*Platon Irrtum*). Per riferirsi al presunto superamento di tale errore da parte di Heidegger si parla, alludendo ovviamente a Platone, di "ritorno da Siracusa" (*Zurück von Syrakus*): Petzet (1983, p. 43), Arendt (1988, p. 243), Gadamer (1988, p. 178), Safranski (1994, p. 324).

³⁴ Su questo punto, va ricordato che molti storici del pensiero politico classico si sono dichiarati contrari a un'interpretazione troppo riduttiva della cosiddetta "avventura politica" di Platone a Siracusa. Può essere utile citare la precisazione di Thomas A. Sinclair in proposito: Platone "non trattò mai di impiantare a Siracusa lo Stato ideale della *Repubblica*, ossia, ben s'intende, una copia terrena di esso; mancavano tutte le condizioni necessarie per costituirlo, né gli furono concessi i trent'anni necessari per addestrare i custodi [...] Platone non immaginò mai nessun uomo mortale in quella parte sublime, tranne se stesso" (Sinclair 1951, tr. it. p. 243). Va detto, inoltre, che la difficoltà attuale di capire il comportamento di mediazione di Platone con i tiranni siracusani si deve a un'idea di tirannide che non corrisponde esattamente a quella dominante nel mondo greco. Il problema è stato acutamente esaminato da Léo Strauss e da Alexandre Kojève nella loro controversia intorno a *Ierone e la tirannide* di Senofonte (Strauss 1954 e Kojève 1954).

³⁵ In proposito cfr. Schneeberger (1962), Adorno (1964), Pöggeler (1963-1983 e 1984), Löwith (1986), Farias (1987), Altwegg (1988), Bourdieu (1988), Fédier (1988), Habermas (1988a e 1988b), Ferry e Renaut (1988), Lyotard (1988), Ott (1988a, 1988b e 1989), Vietta (1989), Derrida (1987 e 1988).

³⁶ L'espressione è usata anche da Jaspers (1978).

³⁷ Per scritti "politici" di Heidegger non si deve intendere, come si fa di solito, soltanto il discorso inaugurale del suo Rettorato nel 1933 e i suoi giudizi e commenti del dopoguerra relativi all'intero periodo dello stesso Rettorato (Heidegger 1983) e la sua intervista al settimanale tedesco "Spiegel" (Heidegger 1988). Non meno importanti per capire la gravità della sua adesione al nazionalsocialismo sono anche, e forse più, i discorsi e le conferenze tenute, tra il giugno del 1933 e il gennaio del 1934 a Heidelberg, Berlino, Leipzig e Tübingen, in cui Heidegger si lascia andare a ditirambiche perorazioni in favore del regime e a repulsivi elogi alla persona di Hitler: Schneeberger (1962), Farias (1987), Faye (1994), Safranski (1994).

³⁸ Questa ipotesi, caldeggiata da Farias (1987), è stata contrastata da Hugo Ott, uno dei principali conoscitori della vita e delle opere di Heidegger (Ott 1988b). Critiche alla versione di Farias anche in Nolte (1992).

³⁹ Il termine "svolta" è usato qui in un senso molto generale e senza voler entrare nella controversia tecnica sui contenuti da attribuire alla "*Kehre*" heideggeriana, né sulla sua corretta datazione: 1927, 1937 o 1947?

⁴⁰ Benché questo modo di intendere la svolta del 1936-1938 sia, a mio parere, sostenibile, non ho difficoltà ad ammettere che possa trattarsi di una semplificazione eccessiva. La svolta, è vero, segna quel mutamento nel pensiero di Heidegger che ha portato, come è stato detto sarcasticamente, "da Hitler a Hölderlin". Ciò nondimeno resta il fatto che elementi altrettanto caratterizzanti della svolta sono stati la

sua conferenza *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes* (1936), pubblicata nel dopoguerra con il titolo *Die Zeit des Weltbildes* (Heidegger 1950) e gli scritti su Nietzsche dal 1936 al 1940 (Heidegger 1961). Sono testi in cui si configura una critica ai fondamenti della civiltà moderna, una sorta di *teoria critica* heideggeriana.

⁴¹ Molti studiosi dell'opera del filosofo – soprattutto italiani – rifiutano con sdegno l'ipotesi che possano esistere motivazioni politiche (o meglio, apolitiche) nel passaggio dal *Denken* al *Dichten*. Un acuto analista del pensiero di Heidegger, Maurizio Ferraris, è a dir poco lapidario al riguardo: “Il passaggio dall'analitica esistenziale al poema e alla tematizzazione del rapporto fra *Denken* e *Dichten* non ha e non può avere i tratti di una radicale conversione di rotta. Sarebbe del resto ben convenzionale e squallida la prosopopea di un Heidegger che, deluso e battuto dalla politica, fa vela verso la poetica, trovando nell'Arcadia il porto sicuro e i benefici giullareschi che ne conseguono” (Ferraris 1990, pp. 83 sgg.). Sarà, forse, una prosopopea convenzionale e squallida, come vuole Ferraris, ma rimane il dubbio che nella progressiva identificazione del *Denken* con il *Dichten* vi sia anche la ricerca di un porto sicuro.

⁴² “In tutto il mondo,” scrive Erasmo nel 1517, “come a seguito di un certo segnale, talenti eccelsi si agitano e cospirano insieme per far rinascere la migliore cultura. Infatti di cos'altro si tratta se non di una cospirazione, quando tutti questi grandi studiosi di diverse regioni si dividono fra loro il lavoro”, citato in Eisenstein (1979, p. 144, tr. it. p. 154).

⁴³ Cfr. Machiels (1911), Gerlo (1969) e Hayum (1985). Secondo Machiels, Erasmo “ha il culto della sua persona e vuole tramandare altro che le sue opere” (p. 349). J. R. Haarhaus, citato da Gerlo (p. 7), ricorda che Erasmo “voleva sopravvivere non soltanto nelle sue opere, ma anche nel suo aspetto esteriore, di cui andava fiero perché, come egli rivelava

apertamente, in lui uno spirito potente aveva vinto un corpo gracile e mingherlino”.

⁴⁴ Il ritratto eseguito da Dürer è stato l'unico, fra tutti i ritratti del filosofo, realizzato in assoluta autonomia, ossia senza tener conto dei desideri o delle preferenze di Erasmo. Un ritratto, guarda caso, che a Erasmo non piacque.

⁴⁵ Circa la questione relativa al rapporto rappresentazione e autorappresentazione dell'intellettuale nella società contemporanea cfr. Said (1994).

⁴⁶ Marramao (1986a e 1986b).

⁴⁷ Ottima, a questo proposito, è l'analisi di Habermas (1987) su Heine, “illuminista radicale” (*radikaler Aufklärer*), e sul ruolo degli intellettuali in Germania.

⁴⁸ Colli (1988, p. 32).

⁴⁹ Cfr. Nietzsche (1960, p. 1089).

⁵⁰ Colli (1988, p. 32).

⁵¹ Sull'eventuale attualità del “dialogo socratico”, si veda Apel (1989).

Bibliografia

Adler, Max, *Der Sozialismus und die Intellektuellen*, Wien Volksbuchhandlung, Wien 1923.

Adorno, Theodor W., *Fernsehen als Ideologie*, in *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1963a, pp. 81-98.

–, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft* (1955), Dtv, München 1963b.

–, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1964.

Ajello, Nello, *Intellettuali e Pci 1944-1958*, Laterza, Bari 1979.

Allemann, Beda, *Martin Heidegger und die Politik*, in O. Pöggeler (a cura di), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Athenäum, Königstein Ts. 1984.

Altwegg, Jürg (a cura di), *Die Heidegger Kontroverse*, Athenäum, Frankfurt am Main 1988.

Apel, Karl-Otto, *Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie*, in Dieter Krohn et al. (a cura di), *Das Sokratische Gespräch*, Junius, Hamburg 1989.

Arbó, Sebastián Juan, *Cervantes*, Ediciones del Zodiaco, Barcelona 1945 (tr. it. Garzanti, Milano 1947).

Arendt, Hannah, *What is Existenz Philosophy?*, in “Partisan Review”, VIII, n. 1 (inverno 1946), pp. 34-56.

–, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1965.

–, *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, in G. Neske ed E. Kettering (a cura di), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Neske, Tübingen 1988.

Aron, Raymond, *L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris 1955.

–, *Machiavel et les tyrannies modernes*, Édition de Fallois, Paris 1993.

Asor Rosa, Alberto, *Intellettuali*, in *Enciclopedia*, vol. VII, Einaudi, Torino 1979, pp. 801-827.

Ball, Hugo, *Zur Kritik der deutschen Intelligenz* (1919), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980.

Baran, Paul A., *The Commitment of the Intellectual*, in “Monthly Review”, XVI (marzo 1965), pp. 1-11.

Bastide, Roger, *Les problèmes de la vie mystique*, Colin, Paris 1948.

Benda, Julien, *La trahison des clercs*, Grasset, Paris 1927 (tr. it. Einaudi, Torino 1976).

Bering, Dietz, *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes*, Klett-Cotta, Stuttgart 1978.

Blumenberg, Hans, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Reclam, Stuttgart 1981 (tr. it. Feltrinelli, Milano 1987).

Bobbio, Norberto, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955.

–, *Intellettuali*, in *Enciclopedia del Novecento*, vol. III, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1978, pp. 798-808.

Bochenski, Innocentius M., *Was ist Autorität?*, Herder, Freiburg 1974.

Bodin, Louis, *Les intellectuels*, Puf, Paris 1962.

Bourdieu, Pierre, *Homo academicus*, Les éditions de Minuit, Paris 1984.

–, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Les éditions de Minuit, Paris 1988.

Bredin, Jean-Denis, *L'affaire*, Fayard-Julliard, Paris 1993.

Brunkhorst, Hauke, *Der Intellektuelle im Land der Mandarine*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.

Brunn, Julien, *La nouvelle droite. Le dossier du "procès"*, Nouvelles éditions Oswald, Paris 1979.

Canavaggio, Jean, *Cervantès*, Editions Mazarine, Paris 1986.

Canfora, Luciano, *Intellettuali in Germania. Tra reazione e rivoluzione*, De Donato, Bari 1979.

Cassirer, Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, B.G. Teubner, Leipzig 1927 (tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1974).

Castoldi, Alberto, *L'intellettuale come corpo separato (1800-1850)*, in Leonardo Sozzi (a cura di), *Il principe e il filosofo*, Guida, Napoli 1988, pp. 217-236.

Caute, David, *Le communisme et les intellectuels français 1914-1966*, Gallimard, Paris 1967.

Chabod, Federico, *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Torino 1964.

Chomsky, Noam, *American Power and the New Mandarins*, Pantheon Books, New York 1967 (tr. it. Einaudi, Torino 1969).

–, *Towards a New Cold War. Essays on the Current Crisis and How We Got There*, Pantheon Books, New York 1982.

Christie-Murray, David, *A History of Heresy*, Oxford University Press, Oxford 1989.

Coleman, Peter, *The Liberal Conspiracy. The Congress for Cultural Freedom and the Struggle for the Mind of Postwar Europe*, The Free Press, New York 1989.

Colli, Giorgio, *La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano 1988.

Coser, Lewis A., *Men of Ideas*, The Free Press, New York 1965.

Dahl, Robert, *Controlling Nuclear Weapons Democracy Versus Guardianship*, Syracuse University Press, Syracuse (N.Y.) 1985 (tr. it. il Mulino, Bologna 1987).

–, *Democracy and its Critics*, Yale University Press, New

Haven 1989 (tr. it. Editori Riuniti, Roma 1990).

Dahrendorf, Ralf, *Angst vor den Hofnarren?*, in "Merkur", XVIII, n. 197 (luglio 1964), pp. 663-667.

D'Eaubonne, Françoise (a cura di), *Les plus belles lettres de Gustave Flaubert*, Calmann-Lévy, Paris 1962.

Debray, Régis, *Le pouvoir intellectuel en France*, Gallimard, Paris 1989.

Derrida, Jacques, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987.

–, *L'enfer des philosophes*, in "Le nouvel observateur" (6 novembre 1988).

De Solla Price, Derek J., *Little Science, Big Science*, Columbia University Press, New York 1963.

Di Rienzo, Eugenio, *Intellettuali e società in Francia dall'ancien régime al secondo impero*, Bulzoni, Roma 1983.

–, *Dal "philosophe" all'intellettuale politico*, in Leonardo Sozzi (a cura di), *Il principe e il filosofo*, Guida, Napoli 1988, pp. 159-216.

Doniger O'Flaherty, Wendy, *The Great Unwashed*, in "The New York Times Book Review" (12 marzo 1989), pp. 3 e 36.

Donovan, Henley, *Right Places, Right Times*, Henry Holt, New York 1989.

Dotti, Ugo, *Niccolò Machiavelli. La fenomenologia del potere*, Feltrinelli, Milano 1979.

Dürer, Albrecht, *Tagebuch der Reise in die Niederlande (1520)*, in *Schriftlicher Nachlass. Eine Auswahl*, Union Verlag, Berlin 1962, pp. 22-73.

Eisenstein, Elizabeth, *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early-modern Europe*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 1979 (tr. it. il Mulino, Bologna 1985).

Enzensberger, Hans Magnus, *Das Nullmedium oder warum alle Klagen über das Fernsehen gegenstandslos sind*, in *Mittelmass und Wahn*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988.

Farias, Victor, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, Paris 1987.
Faye, Jean-Pierre, *La lecture et l'énoncé*, in "Critique", 237 (febbraio 1967).

–, *Langages totalitaires*, Hermann, Paris 1972.

–, *Le piège. La philosophie heideggerienne et le nazisme*, Balland, Paris 1994.

Fédier, François, *Heidegger: anatomie d'un scandale*, Laffont, Paris 1988.

Ferraris, Maurizio, *Cronistoria di una svolta*, in M. Heidegger, *La svolta*, Il melangolo, Genova 1990.

Ferry, Luc e Alain Renaut, *Heidegger et les modernes*, Grasset, Paris 1988.

Fetscher, Iring (a cura di), *Neokonservative und "Neue Rechte"*, C.H. Beck, München 1983.

Feuer, Lewis S., *The Scientific Intellectual. The Psychological and Sociological Origins of Modern Science*, Basic Books, New York 1963.

Fichte, Johann G., *Ueber Macchiavelli als Schriftsteller und Stellen aus seinen Schriften*, in *Fichtes Werke*, vol. XI, Walter de Gruyter, Berlin 1971a, pp. 401-453.

–, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, in *Fichtes Werke*, vol. VI, Walter de Gruyter, Berlin 1971b, pp. 289-346 (tr. it. Mursia, Milano 1987).

Fischer, Frank, *Technocracy and the Politics of Expertise*, Sage, London 1990.

Fritzsche, Klaus, *Politische Romantik und Gegenrevolution*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.

Furet, François, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au xx^e siècle*, R. Laffont e Calmann-Lévy, Paris 1995.

Gadamer, Hans-Georg, "Zurück von Syrakus?", in J. Altwegg (a cura di), *Die Heidegger Kontroverse*, Athenäum, Frankfurt am Main 1988.

Garin, Eugenio, *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori

Riuniti, Roma 1974.

Gehlen, Arnold, *Das Engagement der Intellektuellen gegenüber dem Staat*, in *Gesamtausgabe*, vol. VII, *Einblicke*, Klostermann, Frankfurt am Main 1978a, pp. 253-266.

–, *Über die Macht der Schriftsteller* (1974), in *Gesamtausgabe*, vol. VII, *Einblicke*, Klostermann, Frankfurt am Main 1978b, pp. 286-295.

–, *Die Chancen der Intellektuellen in der Industriegesellschaft* (1970), in *Gesamtausgabe*, vol. VII, *Einblicke*, Klostermann, Frankfurt am Main 1978c, pp. 267-278.

–, *Was wird aus den Intellektuellen?* (1958), in *Gesamtausgabe*, vol. VII, *Einblicke*, Klostermann, Frankfurt am Main 1978d, pp. 239-252.

Geiger, Theodor, *Der Intellektuelle in der europäischen Gesellschaft von heute*, in “Acta Sociologica”, 1 (1956), pp. 62-74.

Gerlo, Aloïs, *Erasme et ses portraitistes, Metsys, Dürer, Holbein*, B. De Graaf, Nieuwkoop 1969.

Gilbert, Felix, *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1965.

Goldthwaite, Richard A., *The Building of Renaissance Florence. An Economic and Social History*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1980 (tr. it. il Mulino, Bologna 1984).

Gouldner, Alvin W., *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, The Macmillan Press, London 1979.

Gracián, Baltasar, *El político Don Fernando el Católico*, in *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1967.

Gramsci, Antonio, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Einaudi, Torino 1949a.

–, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Einaudi, Torino 1949b.

Gray, John, *Introduzione a John Stuart Mill, On Liberty and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford 1991.

Habermas, Jürgen, *Martin Heidegger* (1953), in *Philosophischpolitische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.

–, *Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik*, in “Merkur”, XXXVI, n. 11 (novembre 1982), pp. 1047-1061.

–, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.

–, *Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland*, in *Eine Art Schadensabwicklung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, pp. 27-54.

–, *Martin Heidegger. Werk und Weltanschauung*, Prefazione a V. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Fischer, Frankfurt am Main 1988a.

–, *Martin Heidegger? Nazi, sicher ein Nazi*, in J. Altwegg (a cura di), *Die Heidegger Kontroverse*, Athenäum, Frankfurt am Main 1988b.

Halkin, Léon, *Erasme parmi nous*, Arthème Fayard, Paris 1987 (tr. it. Laterza, Roma-Bari 1989).

Haskell, Francis, *Patrons and Painters. A Study in the Relations Between Italian Art and Society in the Age of the Baroque*, Chatto and Windus, London 1963 (tr. it. Sansoni, Firenze 1966).

Hayum, Andrée, *Dürer Portrait of Erasmus and the Ars Typographorum*, in “Renaissance Quarterly”, XXXVIII, n. 4 (inverno 1985), pp. 650-687.

Heidegger, Martin, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950.

–, *Nietzsche*, Neske, Tübingen 1961, 2 voll.

–, *Das Rektorat 1933-34*, in *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933-34*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983.

–, *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*, in G. Neske ed E. Kettering (a cura di), *Antwort, Martin Heidegger in*

Gespräch, Neske, Tübingen 1988.

Heider, Fritz, *The Psychology of Interpersonal Relations*, Wiley, New York 1958.

Hofstadter, Richard, *Anti-intellectualism in American Life*, Knopf, s.l. 1962 (tr. it. Einaudi, Torino 1968).

Horkheimer, Max, *Machiavelli und die psychologische Geschichtsauffassung* (1930), in *Gesammelte Schriften*, vol. II, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 181-204.

Idt, Geneviève, *L'intellectuel avant l'affaire Dreyfus*, in "Cahiers de lexicologie" 15 (1969), pp. 35-46.

Jardine, Lisa, *Erasmus, Man of Letters. The Construction of Charisma in Print*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1993.

Jaspers, Karl, *Notizen zu Martin Heidegger*, Piper, München 1978.

Jay, Antony, *Management and Machiavelli. An Inquiry into the Politics of Corporate Life*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1968.

Jünger, Ernst, *Der Arbeiter*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1932.

–, *Die totale Mobilmachung* (1930), in *Werke*, vol. I, *Essays*, I, *Betrachtungen zur Zeit*, Klett, Stuttgart s.d.

Johnson, Paul, *Intellectuals*, Harper and Row, New York 1988 (tr. it. Longanesi, Milano 1989).

Kautsky, Karl, *Die Intelligenz und die Sozialdemokratie*, in "Die Neue Zeit", XIII, nn. 27, 28, 29 (1894-1895), pp. 10-16, 43-49, 74-80.

Kluth, Heinz, *Sozialprestige und Sozialer Status*, Enke, Stuttgart 1957.

Kojève, Alexandre, *Tyrannie et sagesse*, in L. Strauss, *De la tyrannie*, Gallimard, Paris 1954.

Koyre, Alexander, *Introduction à la lecture de Platon*, Nrf, Paris 1962.

Kunczik, Michael, *Kommunikation und Gesellschaft*.

Theorien zur Massenkommunikation, Böhlau, Köln 1984.

Laqueur, Walter, *Weimar. A Cultural History 1918-1933*, Weidenfeld and Nicolson, London 1974.

Le Goff, Jacques, *Les intellectuels au Moyen Age*, Éditions du Seuil, Paris 1957 (tr. it. Mondadori, Milano 1981).

–, *La bourse et la vie*, Hachette, Paris 1986.

Leopold, Ludwig, *Prestige. Ein gesellschaftspsychologischer Versuch*, Puttkammer und Mühlbrecht, Berlin 1916.

Lepenies, Wolf, *Melancholie und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972.

Löwith, Karl, *Mein Leben in Deutschland. Ein Bericht*, Metzler, Stuttgart 1986.

Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft*, Luchterhand, Neuwied am Rhein 1962.

Lyotard, Jean-François, *Heidegger et "les juifs"*, Galilée, Paris 1988.

MacCabe, Colin (a cura di), *High Theory/Low Culture. Analysing popular television and film*, Manchester University Press, Manchester 1986.

Machiavelli, Niccolò, *Opere*, Ricciardi, Milano 1954.

Machiels, André, *Les portraits d'Erasme*, in "Gazette des beaux-arts", LIII (1911), pp. 349-361.

Machlup, Fritz, *The Production and Distribution of Knowledge*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1962.

Maldonado, Tomás, *Il futuro della modernità*, Feltrinelli, Milano 1987.

–, *Heidegger e il suo contesto*, in "Alfabeta", X, n. 113 (ottobre-novembre 1988), pp. 31-33.

Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, Routledge and Kegan Paul, London 1953 (tr. it. il Mulino, Bologna 1968).

Margolin, Jean-Claude, *Erasme précepteur de l'Europe*, Julliard, Paris 1995.

Marramao, Giacomo, *Altro che Gutenberg!*, in "Il

Messaggero" (martedì 19 agosto 1986a), p. 5.

Marramao, Giacomo et al., *La funzione degli intellettuali: il filosofo e l'esperto*, in "Problemi del socialismo", nn. 8-9 (maggio-dicembre 1986b), pp. 17-69.

Mauzi, Robert, *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII siècle*, Michel, Paris 1994.

Mayans y Siscar, Gregorio, *Vida de Miguel de Cervantes Saavedra*, Espasa-Calpe, Madrid 1972.

McNamara, Robert e Brian Van De Mark, *In Retrospect*, Random House, New York 1995.

McQuail, Denis, Jay G. Blumler e J.R. Brown, *The television audience: a revised perspective*, in Denis McQuail (a cura di), *Sociology of Mass Communications*, Penguin Books, Harmondsworth 1972, pp. 135-165.

Meinecke, Friedrich, *Die Idee der Staatsräson*, Oldenbourg, München 1925 (tr. it. Sansoni, Firenze 1970).

Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Aldus, Santander 1948.

Merton, Robert K., *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York 1949 (tr. it. il Mulino, Bologna 1959, vol. II, pp. 423-450).

–, *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*, The University of Chicago Press, Chicago 1973.

Michel, Karl Markus, *Die sprachlose Intelligenz*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968.

Michels, Roberto, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Klinkhardt, Leipzig 1911 (tr. it. Utet, Torino 1912).

–, *Cenni sulle attuali strette economiche dei ceti intellettuali*, Tipografia de "L'Economista", Roma 1921.

Mill, John Stuart, *Autobiography of John Stuart Mill*, Columbia University Press, New York 1924.

–, *On Liberty*, Appleton-Century-Crofts, New York 1947.

–, *Considerations on Representative Government*, in *On Liberty and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford 1991.

Mohler, Armin, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972.

Mollat, M., *La notion de la pauvreté au Moyen Age: positions des problèmes*, in “Revue d'histoire de l'Eglise de France”, LII, n. 149 (1966), pp. 5-23 (tr. it. in Ovidio Capitani [a cura di], *La concezione della povertà nel Medioevo*, Patron, Bologna 1974, pp. 1-34).

Moravia, Sergio, *Il tramonto dell'illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810)*, Laterza, Bari 1968.

–, *Il pensiero degli idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, La Nuova Italia, Firenze 1974.

Musil, Robert, *Der deutsche Mensch als Symptom* (1923), in *Gesammelte Werke*, vol. VIII, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1978, pp. 1353-1400.

Nagel, Thomas, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1979 (tr. it. Il Saggiatore, Milano 1986).

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, in *Werke in drei Bänden*, vol. II, Carl Hanser, München 1960, pp. 1063-1159 (tr. it. in *Opere*, vol. VI, tomo m, Adelphi, Milano 1970, pp. 263-385).

Nizan, Paul, *Les chiens de garde*, Rieder, Paris 1932.

Nolte, Ernst, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Ullstein, Berlin 1992 (tr. it. Laterza, Roma-Bari 1994).

Nossack, Hans Erich, *Wir Intellektuelle*, in “Merkur”, XVIII, n. 197 (luglio 1964), pp. 657-660.

Ortega y Gasset, José, *El intelectual y el otro*, in *Ideas y creencias*, Revista de Occidente, Madrid 1940.

Ory, Pascal (a cura di), *Dernières questions aux intellectuels*, Olivier Orban, Paris 1990.

Ory, Pascal e Jean-François Sirinelli, *Les intellectuels en*

France, de l'affaire Dreyfus à nos jours, Colin, Paris 1986.

Ott, Hugo, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus, Frankfurt am Main 1988a.

–, *Wege und Abwege zu Victor Farias' kritischer Heidegger-Studie*, in G. Neske ed E. Kettering (a cura di), *Antwort. Martin Heidegger in Gespräch*, Neske, Tübingen 1988b.

–, *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, in A. Gethmann e O. Pöggeler (a cura di), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.

Pagès, Alain, *Émile Zola, un intellectuel dans l'affaire Dreyfus. Histoire de "J'accuse"*, Segquier, Paris 1991.

Paletz, David L. e Robert M. Entman, *Media. Power. Politics*, Free Press, New York 1981.

Pennington, Donald e Thomas Keith (a cura di), *Puritans and Revolutionaries*, Oxford University Press, Oxford 1978.

Petzet, Heinrich W., *Auf einen Stern zugehen*, Societäts-Verlag, Frankfurt am Main 1983.

Pizzorno, Alessandro, *I soggetti del pluralismo. Classi, partiti, sindacati*, il Mulino, Bologna 1980.

Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heidegger*, Neske, Tübingen 1963-1983.

– (a cura di), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Athenäum, Königstein Ts. 1984.

Proust, Marcel, *L'article dans "Le Figaro"*, in *Contre Sainte-Beuve*, Gallimard, Paris 1954, pp. 94-104.

Quevedo y Villegas, Francisco de, *Marco Bruto*, in *Obras completas*, tomo I, Aguilar, Madrid 1968, pp. 818-887.

Reinach, Joseph, *Histoire de l'affaire Dreyfus*, Revue Blanche et Fasquelle, Paris 1901-1911, 7 voll.

Reinhardt, Stephan (a cura di), *Weimarer Republik. Deutsche Schriftsteller und ihr Staat von 1918 bis 1933*, Wagenbach, Berlin 1982.

Rheims, Maurice, *La vie étrange des objets*, 10/18, Paris 1959, pp. 74-78.

Ringer, Fritz K., *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1969.

Robinson, Michael J., *Television and American Politics: 1956-1976*, in Morris Janowitz e Paul Hirsch (a cura di), *Reader in Public Opinion and Mass Communication*, Free Press, New York 1981, pp. 98-116.

Rothman, Stanley, *The mass media in post-industrial America*, in Seymour Martin Lipset (a cura di), *The Third Century*, The Chicago University Press, Chicago 1979, pp. 345-388.

Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Hanser, München 1994.

Said, Edward W., *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978 (tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1991).

–, *Culture and Imperialism*, Vintage Books, New York 1993.

–, *Representation of the Intellectual*, The 1993 Reith Lectures, Pantheon, New York 1994 (tr. it. Feltrinelli, Milano 1995).

Sartori, Giovanni, *Intellettuali e "intelligentzia"*, in "Studi politici", II, nn. 1-2 (marzo-agosto 1953), pp. 29-53.

–, *La politica. Logica e metodo nelle scienze sociali*, SugarCo, Milano 1979.

Sartre, Jean-Paul, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Gallimard, Paris 1972.

Sasso, Gennaro, *Niccolò Machiavelli*, il Mulino, Bologna 1980.

Schaden, Egon, *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*, Ministério da educação e cultura, Rio de Janeiro 1959.

Schelsky, Helmut, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1977.

Schmölders, Günter, *Psychologic des Geldes*, Rowohlt,

Reinbek bei Hamburg 1966.

Schneeberger, Guido, *Nachlese zu Heidegger*, s.e., Bern 1962.

Schroer, Rolf, *Politik und intellektuelles Engagement*, in "Merkur", XVIII, n. 197 (luglio 1964), pp. 661-663.

Schumpeter, Joseph A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper and Brothers, New York 1942.

Shapley, Deborah, *Promise and Power. The Life and Times of Robert McNamara*, Little Brown and Co., Boston 1993.

Shils, Edward, *Intellectuals*, in David L. Sills (a cura di), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. VII, Macmillan and Free Press, New York 1968, pp. 399-415.

–, *The Intellectuals and the Powers and Other Essays*, The University of Chicago Press, Chicago 1972.

Simmel, Georg, *Philosophie des Geldes*, Duncker und Humblot, Leipzig 1900 (tr. it. parziale in T. Maldonado [a cura di], *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar*, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 37-46).

–, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker und Humblot, Berlin 1983 (tr. it. Comunità, Milano 1989).

Sinclair, Thomas A., *A History of Greek Political Thought*, Routledge and Kegan Paul, London 1951 (tr. it. Laterza, Roma-Bari 1993).

Sontheimer, Kurt, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*, Dtv, München 1978.

–, *Zwei deutsche Republiken und ihre Intellektuellen*, in "Merkur", XXXVI, n. 11 (novembre 1982), pp. 1062-1071.

Spender, Stephen, *The Thirties and After. Poetry Politics People 1933-1935*, Fontana/Collins, Glasgow 1978.

Stark, Michael (a cura di), *Deutsche Intellektuelle 1910-1933. Aufrufe – Pamphlete – Betrachtungen*, Lambert Schneider, Heidelberg 1984.

Starobinski, Jean, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris 1982 (tr. it. il Mulino, Bologna 1984).

Steinfels, Peter, *The Neo-Conservatives*, Simon and Schuster, New York 1979 (tr. it. Rizzoli, Milano 1982).

Stephenson, W., *The Play Theory of Mass Communication*, The University of Chicago Press, Chicago 1967.

Stock, Pierre-Victor, *L'affaire Dreyfus*, Stock, Paris 1994.

Strauss, Léo, *De la tyrannie*, Gallimard, Paris 1954.

Swift, Jonathan, *The Art of Political Lying*, "The Examiner", n. 14 (2-9 novembre 1710), in *"The Examiner" and Other Pieces Written (1710-1711)*, Basil Blackwell, Oxford 1966.

Taylor, Charles, *Humanismus und moderne Identität*, in Krzysztof Michalski (a cura di), *Der Mensch in den modernen Wissenschaften*, Klett-Cotta, Stuttgart 1985, pp. 117-170.

Thibaudet, Albert, *Pour l'histoire du Parti intellectuel*, in "La nouvelle revue française", xx, n. 227 (agosto 1932), pp. 265-272.

–, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundrisse der verstehenden Soziologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1980 (tr. it. Comunità, Milano 1974).

Troyat, Henri, *Flaubert*, Flammarion, Paris 1988.

Valbuena Prat, Angel, *La vida y la obra de Miguel de Cervantes*, saggio introduttivo a Miguel de Cervantes Saavedra, *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1970, pp. 9-37.

Valverde, José María, *Breve historia de la literatura española*, Guadarrama, Barcelona 1980.

Vietta, Silvio, *Heidegger Kritik am Nationalsozialismus und der Technik*, Niemeyer, Tübingen 1989.

Villari, Lucio (a cura di), *Weimar. Lotte sociali e sistema democratico nella Germania degli anni '20*, il Mulino, Bologna 1978.

Walzer, Michael, *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, Basic Books, New York 1988 (tr. it. il Mulino, Bologna 1991).

Weber, Max, *Politik als Beruf. Wissenschaft als Beruf*, Duncker und Humblot, München 1926 (tr. it. Einaudi, Torino 1976).

White, R.J., *The Anti-Philosophers. A Study of the Philosophes in Eighteenth Century France*, Macmillan, London 1970.

Wright Mills, C. *The Power Elite* (1939), Oxford University Press, New York 1959.

Wrong, Dennis H., *Competent Authority: Reality and Legitimizing Model*, in Lewis A. Coser e Otto N. Larsen (a cura di), *The uses of Controversy in Sociology*, The Free Press, London 1976, pp. 262-272.

Yates, Frances A., *The Great Erasmus* (1965), in *Ideas and Ideals in the North European Renaissance*, vol. III, Routledge and Kegan Paul, London 1984.

Indice

Prefazione

“Intellettuale”

Genealogia

Il faro-guida

Il ruolo smarrito

Libertà della voce e libertà dell'ascolto

Lavoro intellettuale e lavoro manuale

Eterodossia

Ortodossia

I mandarini

Old Nick e l'esperto

Intellettuale-scientziato

Intellettuale collettivo

Sociologia degli intellettuali

Di che cosa vivono costoro?

Cervantes

Uomini multiuso

Il mercato della scrittura

J.S. Mill e il giornalismo

I ruoli rimescolati

I mass media

Autorità e prestigio

Intellettuale e politico: il confronto telegenico

L'intellettuale-politico e il politico

Le competenze del politico
Il filosofo e la tirannide: il caso Platone
Il “caso Heidegger”
Gracián e il politico
Swift: il politico come artista della menzogna
Erasmus e la rappresentazione di sé
L'intellettuale minimalista
La sindrome Stentore
“Morte dell'intellettuale” e democrazia
L'intellettuale brontolone
Democratizzazione del sapere
Pensiero operante/pensiero discorrente

Note

Bibliografia